3 1761 09704003 4

UNIV OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diefnfbcherderps00leng

Die

Psalmen,

ausgelegt und verdeutscht

von

Caesar von Lengerke.

Bemerkung für den Buchbinder.

Der zweite Band des Werkes beginnt mit Bogen 23 und der dazugehörige Titel ist an den letzten halben Bogen 49 angeschossen, wo er von der Bücheranzeige zu trennen und diese an den Schluss des zweiten Bandes zu heften ist.

Seite 5 und 6 des ersten Bandes ist ein Carton einzukleben, welcher an das Ende der Vorbemerkungen angeschossen ist.

Druck und Papier der Hofbuchdruckerei in Altenburg.

Bible
Commentary
Psalms
L

Die fünf Bücher

der

Psalmen.

Auslegung und Verdeutschung

von

Caesar von Lengerke,

der Theologie und der Philosophie Doctor und der letzteren öffentlichem, ordentlichem Professor zu Königsberg.

Erster Band.

Königsberg, 1847.

Im Verlage der Gebrüder Borntträger.

13404
16/6/91
Bd. 1-2

Vorbemerkungen.

§. 1.

Die Ueberschriften des Psalters. *)

Die ganze Sammlung der Pss. ist תְּהִלִּים (masor. הַלֵּלוּיָהּ) überschrieben. Die besondere weibliche Pluralendung תהלות erscheint Ps. 22, 4 und der Sing. תהלה in der Ueberschrift Ps. 141. Nach Ps. 22, 26 ist deutlich, dass die תהלה (auch sonst häufig: Ps. 33, 1. 34, 2. 35, 28. 40, 4. 48, 11. 51, 17. 65, 2 u. ö.) ein Loblied oder Lobgesang Gottes in der Gemeinde (בקהל) sei, vom Pi. הלל, dessen Wurzel הלל verwandt ist mit חלל; eigentlich bedeutet sie: zerspalten, durchbohren, offen sein, daher 1) hell sein, leuchten, glänzen. Pi.: hell = glänzend machen = loben, preisen. In der That waren auch die Psalmen zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt (vgl. §. 5). Bei den LXX. heisst die ganze Sammlung *ψαλτήριον* d. i. eigentlich ein Saiteninstrument, ein Wort, das aus dem Griechischen auch im Chald. Dan. c. 3 erscheint. S. darüber meinen Comm. zum Dan. S. 122 und Gesenius im Thes.

Auch die einzelnen Psalmen, ausgenommen 34, welche die Rabbinen verwaisete nennen, haben Ueberschriften.

I. Ueberschriften, welche musikalische Bezeichnungen enthalten. 1) Das למנצח, jederzeit (mit Ausnahme von Hab. 3, 19, wo es am Ende steht und von Ps. 88, worüber im Comm. S. 473) an der Spitze der Ueberschriften, besagt, dass das Lied bei einer öffentlichen Feier im Tempel abgesungen wurde und der Verfasser der Ueberschrift den gottesdienstlichen Gebrauch des Liedes für ursprünglich gehalten habe. Es erscheint nicht 54mal, wie man anzunehmen pflegt, sondern (nach richtiger Angabe von Delitzsch zum Hab. S. 201) 55mal, im 1. B. 19mal, im 2ten

*) Vgl. über die Ueberschriften ausser der älteren Literatur bei de Wette Comm. zu den Ps. S. 20 f. noch die besonderen Abhandlungen von Isaak Rezzio in Jost's israel. Ann. 1839. S. 70 f. und in Kérem Chemed Bd. IV. S. 75 f. Mecklenburg: die Psalmenüberschriften u. s. w. in Fürst's Literaturblatt des Orientes 1840. N. 50 f. 1841. N. 7 f. u. N. 35 f. *Redslob* im *Index schol. Gymnas. Hamburgensis* 1843.

25mal, im 3ten 8mal, im 5ten 3mal, als Ueberschrift von 39 Pss. David's, 9 der Qorachiten, 5 Asaph's und nur 2 anonymen (66. 67). Das V. נצח, über dessen Grundbedeutung Meier's Wwb. S. 588 zu vergleichen ist, bedeutet im Pi. ordnen, regieren, leiten = einer Sache vorstehn. Häufig erscheint das Pi. von dem Ordnen und Leiten, welches dem Obersten der Leviten anvertraut ist, und 1 Chr. 15, 21 speciell von dem Dirigiren der musikalischen Aufführung, daher kann מנצח, d. i. der Vorsteher, nur der Vorsteher der Musik, der Musikdirector oder der Gesangdirector (Stimmführer) sein. Wenn das Wort beständig mit ל eingeleitet wird, so ist dadurch nach Hab. 3, 19 offenbar die Uebergabe des Liedes an den Musikmeister von Seiten des Dichters ausgedrückt, denn dort lautet die Ueberschrift: dem Vorsteher, mit Begleitung meiner Saitenspiele. Der Artikel weist auf den bestimmten Musikmeister hin, der grade zu der Zeit, in welche das Lied verlegt wird, dirigirte, oder er steht generisch. Obwohl nun die Geschlechter solcher davidischer Musikdirectoren, z. B. Jeduthun's oder Aethan's, sich noch nach dem Exile erhielten, so soll nach dem Sinne des Ueberschreibers sicherlich doch nur an die davidische Zeit gedacht werden. In ihr werden drei Hauptdirigenten genannt, Häman, Asaph und Aethan (oder Jeduthun), von denen, wie es scheint (1 Chr. 16, 7), abwechselnd Einer die Leitung des Ganzen übernahm. Nach ihm und seinem Chore mussten sich die übrigen Chöre im Tact genau richten und deren waren nach den Grundstimmen Alt (Sopran), Tenor, Bass dreie unter der Leitung der genannten drei Meister. 1 Chr. 6, 18—32. In drei Ueberschriften der Pss. wird Jeduthun namentlich als ein solcher Hauptdirigent, welchem die betreffenden Lieder zur Aufführung übergeben sein sollen, genannt. Ps. 39, 1 sind die Worte למנצח לידיתון zu erklären: dem Vorsteher, dem Jedithun. Jeduthun (so meistens in der Chron. und Ps. 62, 1 geschrieben), oder, um die Doppelheit des dunkeln Lautes zu vermeiden, Jedithun (1 Chr. 16, 38. Neh. 11, 17. Ps. 39, 1. 77, 1) wird als berühmter Musikmeister David's oft in der Chron. genannt (1 Chr. 9, 16. 16, 38 f. 25, 1. 3), obwohl sein Geschlecht, die Jeduthunäer, auch später als Sänger und Spielleute vorkommen (2 Chr. 35, 15. Neh. 11, 17). Nach der Meinung des Verfassers der Ueberschrift ist Ps. 39 — da er dem David beigelegt wird — an den Zeitgenossen David's zu denken. Gleichermaassen auch Ps. 62. 77 in zwei Liedern, welche dem David und dessen Zeitgenossen Asaph beigelegt werden. Der המנצח על ידותון der Vorsteher über Jeduthun, d. h. über den jeduthunäischen Musikchor (aus Jeduthun's Söhnen bestehend) ist kein anderer als das Individuum, der Zeitgenosse David's selbst. Da Jeduthun oder Jedithun aber häufig an Stelle des Aethan — welcher neben Häman und Asaph einer der drei Musikmeister David's war (1 Chr. 6, 29—32. 15, 17) — genannt wird (1 Chr. 25, 1. 2 Chr. 35, 15. Neh. 11, 17, vgl. 1 Chr. 9, 16. 16, 38. 41 ff.).

so ist Jeduthun d. h. Lobemann (m. vgl. das לִהוֹדוֹת 1 Chr. 16, 41. 25, 3. Esr. 3, 10 und das לְהוֹדֹה Ps. 100, 1 zu Ps. 38, 1) nur der ideale Name für den Eigennamen Aethan. Ueber die Endung vgl. Hengstenb. Bil. S. 98. — 2) Zu merken ist noch, dass hinter לַמְנַצֵּחַ einigemale ein Zusatz folgt: עַל נְגִינַת דָּוִד Ps. 61 oder בִּנְגִינוֹת Ps. 4. 6. 54. 55. 67. 76. Im ersten Falle (wo nicht etwa mit Ew. poet. BB. I. 169 zu ändern ist) ist zu erklären: nach einem Liede David's d. h. nach dem Vorbilde eines Liedes von David, s. v. a. עַל יְדֵי דָוִד (Esr. 3, 10) d. i. über Händen Jemandes (so dass diese die Grundlage bilden) = nach Anleitung. נְגִינָה (von נָגַן, verw. mit נָגַע und aa. Wurzeln, also eigentl.: nahe kommen, berühren, Pi.: die Saiten berühren, spielen) bedeutet, wie Delitzsch zu Hab. S. 203 erwiesen hat, niemals ein einzelnes Saiteninstrument, sondern Gesang, Lied, das Saitenspiel und der Plural (vgl. Ps. 69, 13. Jes. 38, 20) ist das Saitenspiel von Seiten des Ineinandergreifens mannigfaltiger Töne. Zu בִּ vor נְגִינוֹת ist das zu מִזְמוֹר zu Sagende zu vergleichen und somit in den betreffenden Psalmenstellen zu übersetzen: dem Vorsteher, mit Saitenspiel-Begleitung. Der Acc. dist. steht in den Psalmenüberschriften nur wegen des weiteren Umfanges des in mehre Glieder zu zerlegenden überschriftlichen Verses. Dagegen steht in dem kleinen Satze Hab. 3, 19, wo נְגִינוֹת mit dem Suff. 1 Pers., wirklich der trennende Acc. Tiphcha und es ist dort zu übersetzen: dem Vorsteher, in Begleitung meines Saitenspieles. —

3) In der Mitte sowohl als am Ende vieler Pss. finden wir das Wort סֶלָה. Wir treffen es im Psalter im Ganzen 73mal und ausserdem noch Hab. c. 3 dreimal. Darunter fehlt in 8 Pss. in der Ueberschrift das Wort לַמְנַצֵּחַ (32. 49. 50. 88. 83. 87. 89. 143), doch steht der musikalische Name מִזְמוֹר. Es steht 17mal im ersten B., 30mal im zweiten, 20mal im dritten, niemals im vierten, viermal im fünften und nur in solchen Pss., welche alten Verfassern zugeschrieben werden; häufigst (39mal) in elohistischen Pss. Da das Wort sich also nur in solchen Pss. findet, welche auch sonst musikalische Namen und Benennungen haben, so hat es unfehlbar eine musikalische Bedeutung, wofür auch spricht, dass es den prophetischen Schriften völlig fremd ist. Das W. Sélah ist vielfach gedeutet worden; die Tradition erklärt es z. B. durch לְעוֹלָם וָעֶד. Am gerathensten ist es, der gebräuchlichsten Erklärung zu folgen. Danach ist zu erklären: Schweigen! Panse! von סלה = שׁלה d. h. ruhen, schweigen, ein Nom. סַל mit ה der Bewegung (Ew. §. 420 vgl. §. 41 u. 133), im Sinne des Befehls. Das Wort Sélah ist die Bezeichnung eines kürzeren oder längeren Instrumentalsatzes, welcher als Zwischenspiel bestimmt ist, theils um den Ausdruck zu steigern und das Musikstück zu runden, theils der Gemeinde einige Zeit zum Nachdenken zu gönnen. In letzterer Beziehung ist es ein Merkzeichen für die Wichtigkeit der Worte, in deren Nähe es steht. Somit kann es nicht befremden, das Sélah

auch am Ende des Liedes oder am Ende eines mittleren Versgliedes (Ps. 55, 20. 57, 4) zu finden. Irrig behauptet Köster, Sélah sei immerdar ein Strophenabtheiler, denn ein solcher ist es nur dann, wenn es mit einem Sinnabschnitt zusammentrifft, an den andern Orten, wie z. B. 4, 3. 20, 4. 21, 3 ist diess nicht der Fall. Dass vielmehr Sélah einzig eine musikalische Bedeutung hat, erhellt auch daraus, dass es sich bei den Propheten nicht findet, denen doch auch die Strophenabtheilung nicht fremd ist (Hab. 3 ist ein Psalm). Die LXX. geben das W. wieder durch *διάψαλμα*, das man gewöhnlich erklärt: Zwischenspiel. Diess passt insofern, als die LXX. das W. am Ende des Liedes auslassen. Diese Bedeutung ist indess nicht gesichert, denn Hesych. erklärt *διάψαλμα* durch *μέλους διαλλαγή*. Endlich findet sich Ps. 9, 17 noch הִגָּיוֹן סֶלָה. Das erste dieser beiden Wörter bedeutet auch da, wo es noch vorkommt (Ps. 19, 13. 92, 4. Klagl. 3, 61), Sinnen, Nachsinnen; also: Nachsinnen! Pause! Eine Aufforderung an die Gemeinde.

4) Das Lied mit Begleitung eines Instrumentes ist מִזְמוֹר, nur Ps. 98 ohne Namen des Verf. (das. Anm.), sonst (Ps. 3—6. 8. 9. 12. 13. 19—24. 29—31. 38—41. 47—51. 62—64. 73—77. 79. 80. 82. 84. 85. 100. 101. 109. 110. 139—141. 143) jederzeit mit diesem Beisatz. Das W. (vgl. זִמְרָה Sang, Gesang) geht, nach der wahrscheinlichsten Annahme von Meier Wwb. S. 209, besonders S. 212 f., in seinem St. זמר zurück auf die Bedeutung zusammenziehen, zusammenreihen. „Nichts scheint einfacher“ — bemerkt Meier a. a. O. — „als die Uebertragung jener Grundbedeutung auf das Singen, Besingen (Pi. זִמֵּר), insofern diess in einem fortgesetzten An- und Aushalten der Laute besteht, die nicht wie beim Sprechen durch Artikulation unterbrochen und eingeschnitten werden, sondern zusammenhangend und ineinander überfliessend sich ausdehnen und tönen. מִזְמוֹר ist also eigentlich ebensowenig Spiel, wie זִמֵּר spielen bedeutet, auch dann nicht, wenn das Vb. mit ב construirt wird, sondern vielmehr: singen (preisen) mit Begleitung eines Instrumentes Ps. 33, 2 (vgl. 43, 4) 71, 22. 98, 5. 149, 3. Ueberhaupt — setzen wir hinzu — hat ב mit dem Namen eines musikalischen Instrumentes (ausser den angeführten Stellen noch Ps. 49, 5. 92, 4 häufig in der Chron., wie 1 Chr. 15, 25 vgl. Apoc. 14, 3), oder überhaupt mit einem musikalischen Ausdruck (wie בתרועה Ps. 33, 3), stets die Bedeutung mit, entweder als *Bät instrumenti* oder *B. concomitantiae* gedacht. — Weil nun מִזְמוֹר ein Lied unter Begleitung eines Instrumentes gesungen ist, so haben es die LXX. richtig durch *ψαλμός*, nach späterem Sprachgebrauch ein Lied, zum Saitenspiel gesungen übersetzt, von *ψάλλειν* betasten, berühren, daher ein Saiteninstrument spielen.

5) שִׁיר hat zwar an sich die allgemeine Bedeutung Gesang, wird aber vorwiegend vom Lobgesange gebraucht (wie auch שִׁירָה Ps. 18, 1. Jes. 5, 1). Vgl. Ps. 33, 3. 40, 4. 42, 9. 46. 1.

66, 1. 67, 1. 69, 31, auch Ps. 88 (vgl. das. die Einl.) und ist daher mit מזמור als das besondere mit dem allgemeinern Worte verbunden. So steht auch das Vb. שיר vom Lobgesange Jahve's.

6) Noch werden einige Worte, beständig nach der Bezeichnung למנצח und von musikalischer Bedeutung, durch die Präposition על eingeführt. Einige Kritiker (Redslob und Maurer) haben bei diesen und andern Wörtern und Formeln — welche im Verfolge erklärt werden sollen und sich der grössesten Anzahl nach gar nicht einmal als musikalische Bezeichnungen erweisen — an musikalische Instrumente gedacht. Allein bei keinem dieser Wörter und Formeln lässt sich die Bedeutung eines musikalischen Instrumentes erweisen und ist bei einigen auch ganz unmöglich. Dazu kommt, dass in Prosa (wie hier), wo die Begleitung eines Instrumentes erwähnt wird, da nicht die Präp. על steht, sondern beständig ב. Nur Ps. 92, 4, vgl. Am. 6, 6, setzt ein Dichter einmal in dem einen von zwei Gliedern der Abwechslung wegen על vor dem Namen eines Instrumentes. Sonst bezieht sich על nur auf den Gegenstand, oder bezeichnet Stimme und Tonart, nach welcher ein Lied gesungen werden soll. Ferner wäre es in der That mehr als auffallend, wenn weder 1 Chr. 25, 1 u. 5 und 2 Sam. 6, 5 und 1 Kön. 10, 12, noch in den Pss. selbst, insbesondere Ps. 150, irgend ein Name der Art vorkommt, wie sie in den Ueberschriften stehen. Endlich wird sowohl Ps. 6 als 1 Chr. 15, 20 f. neben על עלמות und על השמינית noch ausdrücklich des Instrumentes gedacht. Auch kann z. B. השמינית die achte nicht eine Cither mit acht Saiten sein. — Sehr viel Ansprechendes hat auf den ersten Anblick die Ansicht, dass jene Wörter und Formeln (aus älteren bekannten Liedern oder Anfangsworten derselben entnommen) die Melodieen der Lieder anzeigen sollen, wie namentlich Isaak Rezzio wollte. Dennoch spricht 1 Chr. 25, 20 f. auf das bestimmteste dagegen, denn die beiden Formeln על עלמות und על השמינית finden wir dort in der Beschreibung eines feierlichen Zuges unter Gesang und Musik; ein Theil der Musiker spielt mit Harfen על עלמות, ein anderer mit Cithern על השמינית. Hier ist es ganz unmöglich, sich verschiedene Melodieen zusammenspielend zu denken. — Somit bleibt nichts anders übrig, als der Annahme Ewald's zu folgen, dass in gewissen Formeln der Ueberschriften die Angabe der (Stimme und) Tonart enthalten sei, wenn wir auch bei weitem nicht so viele Formeln hieherziehen können, als unser Vorgänger. Mit Recht bemerkt aber Ewald: „Es muss auch an sich wahrscheinlich sein, dass man eher die Tonart, als die Melodie angab, denn die Melodie scheint in den ältern Zeiten noch ziemlich einfach und frei gewesen zu sein, während der Unterschied der Tonweisen viel bedeutender und durchgreifender ist.“ Die Präp. על bezeichnet in den betreffenden Formeln die Tonart als das den Gesang Normirende, wie bei den Syrern. Vgl. Assem. B. O. I. 80. Eichh. Vorr. zu Jones p. XXXII. Diese Formeln sind: a) על עלמות

Ps. 46 u. 1 Chr. 15, 20 d. i. nach Jungfrauen oder Jungfrauenweise (vgl. Ps. 68, 26) und nach 1 Chr. a. a. O., wo der Ausdruck dem Grundton oder Bass entgegengesetzt scheint, ist wohl damit die Oberstimme oder der Sopran bezeichnet. Nach Mulwalid wäre es: die sachte Weise, von עלם verbergen, daher LXX. *περὶ κρυφίων*. b) Die Formel על השמינית kommt vor 1 Chr. 15, 21 und Ps. 6 u. 12. השמינית die achte ist wahrscheinlich eine Stimme in der Octave, also der Bass und 1 Chr. a. a. O. dem Sopran entgegengesetzt. c) על הגתית Ps. 8. 81. 84 d. i. nach der Gittitischen und bezieht sich wohl auf eine aus der philistäischen Fremde, aus Gat, der alten Hauptstadt der Philister, nach Jerusalem verpflanzten Tonart, gleichwie die Griechen von einer lydischen oder phrygischen Tonart reden.

Als Bezeichnung der Tonart (oder nach Andern der Melodie) hat man noch einige andere Formeln aufgefasst und dann angenommen, es werde dadurch auf ein bestimmtes Lied hingedeutet, nach dessen Tonart (oder Melodie) das so bezeichnete gesungen werden solle; wie es denn wirklich von jeher und heutzutage in den Synagogen üblich ist, die Lieder nicht allein nach ihrem Anfangsworte zu bezeichnen (z. B. Dt. 32 nennen die Talmudisten האזינו und bei den heutigen Juden heissen liturgische Lieder: אֲדוֹן עוֹלָם, יְגַדַּל), sondern auch nach einem im Liede vorkommenden Worte. Vgl. 2 Sam. 1, 8. Allein gegen diese Annahme spricht doch, dass in den Pss. kein einziger sicherer Fall vorliegt, wo in der Ueberschrift ein anderes Lied angeführt würde, nach dessen Tonart ein Psalm abzusingen wäre. Wenn ferner z. B. in אל תשחת die Tonart bezeichnet sein sollte, so würde wohl nicht regelmässig die Praepos. על fehlen. Da diess ohne Ausnahme in diesem Falle geschieht, so kann man doch nicht wohl an eine abgekürzte Formel denken. Endlich wäre der Gebrauch der Praep. אֶל in אל התחילות zur Bezeichnung der Tonweise ganz ohne Beleg. Ps. 80, wo אל in der Ueberschrift einzig noch vorkommt, führt es gleichfalls den Gegenstand ein.

II. In der Regel beziehen sich dunkle und schwierige Wörter und Formeln der Ueberschriften auf den Inhalt oder Gegenstand des Liedes und dieser wird oft mit על oder אל eingeführt. Ps. 5. 22. 53. 56. 88. Diese Wörter und Formeln sind: 1) משכיל Ps. 32, vgl. v. 8. Ps. 32. 42. 44. 45. 52. 53, 1 vgl. v. 3. Ps. 54. 55. 74. 78. 88. 89. 142. Das Wort hat weder die allgemeine Bedeutung Gedicht überhaupt (wie Maur. zu Ps. 14, 1 will), noch auch ist es feines, kunstvolles, mit sonderlich feiner musikalischer Kunst vorgetragenes Lied (wie Ew. will), sondern bedeutet überall, auch da, wo das Lied aus individueller Veranlassung hervorgegangen ist (vgl. zu Ps. 52, 1): Unterweisung, Lehrgedicht, vgl. השכיל in der Bedeutung verständig machen Ps. 32, 8. Spr. 16, 23. 21, 11. Der Name משכיל könnte sonach allen

Pss. beigelegt sein, da sie alle zur Unterweisung in der Gerechtigkeit dienen sollen. — 2) תהלה Ps. 145. Vgl. zu תהלים i. A. — 3) תפלה Ps. 17, vgl. v. 1. Ps. 86, vgl. v. 6. Ps. 90. 102. 142, Hab. c. 3, vgl. v. 2 daselbst. Das W. bedeutet nicht Gebet im weitesten, alle Arten der Aussprache vor Gott umfassenden Sinne, sondern immer Gebet im engeren Sinne: die eigentliche Bitte oder Bittgebet (der Elenden). Vgl. Ps. 35, 13. 39, 13. 42, 9. 54, 4. 55, 9. 61, 2. 65, 3. 88, 3. 84, 9 u. ö. Jon. 2, 8. Auch in der Unterschrift Ps. 72 passend für alle vorhergehenden Pss., welche *a potiori* תפלות genannt werden. — 4) Ueber die gangbaren Erklärungen des schwierigen Wortes מכתם (Ps. 16, 56—60, entweder vor לדוד oder nach demselben) vgl. Hengstenb. zu Ps. 16, 1, dessen Bedenken ich theile. Wahrscheinlich bedeutet es eigentlich Geheimniss = ein Lied tiefen Sinnes, כְּתַם = כסה absondern, verbergen, zurückhalten. — 5) Zu נאם vgl. Anm. zu 36, 1. — 6) שגיון Ps. 7. Da שגה immerdar irren, herumirren, fehlen ist, so kann das W. nur Verirrung oder Vergehen bedeuten und geht auf den Inhalt des Ps., welcher von der Verirrung des Frevlers handelt. So auch Hab. 3: על־שגיונות über die Verirrungen (nämlich der Feinde, von denen c. 3 handelt). Am wenigsten ist zu erklären: Taumellied, Dithyrambus, von einem solchen hat grade Ps. 7 gar nichts an sich. — 6) שיר ידידות Ps. 45, 1. Das. die Anm. — 7) עדות שושן Ps. 60. Aehnlich 80, 1. אל ששנים עדות und Ps. 45 u. 69. על־ששנים. Vgl. die Anm. zu den betreffenden Stellen. — 8) אל־תשחת (Ps. 57. 58. 59. 75) d. i. nicht verdirb (dein Volk), auf Dt. 9, 26 beruhend. Der Annahme, dass diese Formel eine Bezeichnung des Inhaltes sei, widerspricht auch Ps. 75 nicht, da dort „hinter der Form des Lobes die Bitte verborgen ist.“ — 9) על־מחלת (Ps. 53) d. i. über Krankheit und על־מחלת לענות über Krankheit betreffend die Anfechtung, eine Erklärung, welche der Inhalt beider Psalmen rechtfertigt. S. Einl. zu Ps. 14 und Anm. zu 88, 1. מַחֲלַת ist *nom. fem.* mit der seltneren Endung — ăt (Ew. §. 365) wie בקרת Ez. 28, 13, שפינת 2 Kön. 9, 17, wenn auch nicht חית Ps. 74, 19 und das. die Anm., worin das gegen Ewald abgegebene Urtheil hienach zu berichten ist, wenn wir auch bei der befolgten Erklärung letzterer Stelle stehn bleiben. Also מחלת = מַחֲלָה und מַחֲלֶה (wofür Jes. 17, 11 das Part. subst. נַחֲלָה). — 10) אל הנחילות Ps. 5 d. i. in Beziehung auf die Loose, nämlich der Gerechten und Ungerechten, welche Loose der Ps. schildert נחילה das Zugestandene, Ueberlassene = Nachkommenschaft, Erbe, dann auch was Jemandem zugestossen ist = Schicksal, Loos, was נַחֲלָה Hi. 20, 29 (vgl. 7, 3). Auf den Gegenstand des Ps. bezogen die Ueberschrift schon die LXX (*ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης*), Vulg. (*super ea, quae haereditatem consequitur*) und Luther („für das Erbe“). Gegen Hitzig's Erkl.: nach „die Erbschaft“ spricht, dass hier keine Bezeichnung der Tonart oder Melodie gefunden werden kann. Selt-

sam ist Rezzio's Erklärung: „auf einen Bienenschwarm", vgl. נחיל Buxt. f. 1326. Nach Ew. wäre הנחילות mit dem im Vor. erklärten מחלת verwandt und eine Verwechslung des מ und נ vor sich gegangen. Gewöhnlich erklärt man: nach oder mit Flöten (= חֲלִלוֹת); schon desshalb falsch, weil Flöten nirgends (auch Ps. 150 nicht) bei der Tempelmusik erwähnt werden. Auch steht אל nirgends von Instrumenten. — 11) על־אילת השחר (Ps. 22) d. i. über die Hindin der Morgenröthe, eine symbolische Bezeichnung der verfolgten, unschuldigen Seele des im Ps. redenden leidenden Gerechten. Häufig ist Hirsch, Hindin oder Reh Bild des Verfolgten und Getödteten (2 Sam. 1, 19. Spr. 6, 5. Jes. 13, 14), wie bei den Arabern Bild der verfolgten Unschuld. Vgl. Hengstenb. Ps. II. 14. Der symbolische Thiername für die verfolgte Seele des Gerechten ist gewählt, weil im Ps. selbst die frevlerischen Feinde und Verfolger unter dem Bilde von Thieren, von Hunden, Löwen, Stieren und Büffeln erscheinen und die Bezeichnung אילת mit Rücksicht auf den starken Gott, אלי אלי v. 1, אילותי v. 20, von welchem der S. Hülfe erwartet. Eben mit Rücksicht auf das Hapaxl. אילות v. 20 wählte der Verf. der Ueberschrift die weibliche Form אילת, von gleichem St. wenn auch verschiedener Bedeutung. Morgenröthe (שחר) ist aber Bild des Heiles, das der verfolgten Unschuld zu Theil wird. Vgl. Jes. 8, 20. 47, 11. 58, 8, vgl. v. 10. Hos. 6, 3. 10, 15. 2 Sam. 23, 4. Gewöhnlich sieht man hier die auf ein anderes Lied hinweisende Bezeichnung der Melodie oder Tonart und erklärt: „nach Hindin der Morgenröthe;" darunter versteht man neuerdings gewöhnlich die Morgenröthe, insofern sie frühmorgens aufgejagt (und somit mit einer Hindin verglichen) wird, oder „die von der aufgehenden Sonne bestrahlte Frühe" (Delitzsch z. Hab. S. 148). Dagegen bemerkt Hengstenb. II. 13: „Diese Annahme ist ohne alle Analogie im Hebr. und hat sehr schwachen Stützpunkt daran, dass arabische Dichter die Morgensonne das Reh nennen, der Talmud gar geradezu die Hindin der Morgenröthe, da die letztere Benennung nicht etwa unabhängig neben unserer St. hergeht, sondern offenbar aus ihr geflossen ist." — 12) על־יונת אלם רחוקים (Ps. 56) d. i. auf die stumme Taube unter den Fernen, vgl. Anm. zum a. O. Auch hier hat man eine Bezeichnung der Tonart oder Melodie gefunden und eine Anspielung auf die Sitte, Tauben als Briefbotinnen zu gebrauchen. — 13) על־מות לבן (Ps. 9). Die gebräuchlichen Erklärungen dieser schwierigen Worte hat Hengstenb. a. a. O. überzeugend zurückgewiesen und, den Grotius berichtigend, die ansprechendste Deutung gegeben. Man erkläre: über das Sterben des Thoren, denn לבן steht durch eine Buchstabenverwechslung für נבל. „Der Untergang des Thoren (vgl. Ps. 14, 1)" — bemerkt Hengstenb. — „ist wirklich der Gegenstand des Psalmes." Gleich in v. 6 kommt das genau entsprechende אבדת רשע vor, vgl. auch das „sie kommen um vor deinem Antlitze" in v. 4, das: „ihr Andenken kam um" in v. 7,

das: „der Richter des Blutes ihrer gedachte er“ in v. 13, das: „es weichen die Bösen zur Hölle“ in v. 18. Aehnliche Beispiele von Buchstabenverwechslung nach dem jüdischen Kanon Atbasch finden sich auch schon Jer. 25, 26. 51, 1. 41. Vgl. daselbst Hitz., ferner Hengstenb. Christ. II. 99 f. 101 und Kahn: „Spuren alter Buchstabenvertauschung“ in Jost's israel. Ann. 1839. N. 33. p. 259. Für diese Erklärung spricht auch 2 Sam. 3, 33, wo David klagt: „musste Abner sterben, wie ein Thor stirbt, כמות נבל“ und der Verf. der Ueberschrift wollte wohl auch zugleich auf das Nom. pr. נבל 1 Sam. 25, 38. 26 anspielen. —

III. Am Schlusse der Ueberschriften finden sich auch Formeln über Gebrauch und liturgische Bestimmung der Lieder. Ps. 38. 70 להזכיר; 60, 1 ללמד; 92, 1: שיר ליום השבת; 100, 1 לתודה (vgl. zu 38, 1); 102, 1: Bittgebet eines Elenden u. s. w. 120 ff.: שיר המעלות. S. darüber im Comm.

IV. Es werden in den Ueberschriften auch die Dichter genannt; in den drei ersten BB. am genauesten und gleichmässigsten, sehr selten in den beiden letzten BB. Wo die Angabe des Dichters fehlt, da soll dadurch angedeutet werden, dass ein solcher Ps. gleichfalls dem zuletztgenannten Dichter (dem David) angehöre und ausserdem, dass der vorige in einem näheren Verhältniss zum folgenden stehe. Diess lässt sich an den anonymen Pss. des 1. und 2. B. deutlich nachweisen, — wenn wir von Ps. 66 u. 67 absehen. Obwohl Ps. 9 u. 10 keinesweges Einen Ps. ausmachen (wie LXX. Vulg. u. Codd. wollten), sondern ein jeder seine Selbstständigkeit bewahrt, wie auch daraus erhellt, dass der Sänger Ps. 10 nicht wie Ps. 9 in der ersten Person redet, sondern überall von den Elenden und Demüthigen in der dritten Person, so ist Ps. 10 doch als eine Fortsetzung des vorigen zu betrachten. Als solche kündigt er sich schon v. 1 durch die deutliche Beziehung auf 9, 10 an, so auch durch die alphabetische Ordnung, welche Ps. 9 sichtlich beobachtet ist, wenn auch frei und unbeschadet des Sinnes, in Ps. 10 aber fortgesetzt wird. In Ps. 9 läuft das Alphabet bis כ aus, so aber, dass ד ausgelassen ist, ferner eröffnet oft derselbe Buchstabe mehre Verse und ist dann durch einen oder mehre Vv. vom nächsten ihm im Alphabet folgenden Buchstaben getrennt. Ps. 10 hebt dann weiter mit ל an und schliesst mit ת. Obwohl ferner auch Ps. 33 ein selbstständiges Lied ist, so knüpft es v. 1 doch an den Schluss 32, 11 an und die Zahl der Buchstaben des Alphab. entspricht der Zahl der Hälfte der Buchstaben im vorigen Liede. Warum der anonyme Ps. 43 von Ps. 42, mit dem er ursprünglich zusammengehangen haben muss, getrennt wurde, ist S. 211 i. A. nachgewiesen worden. Wie sich endlich Ps. 71 zu Ps. 70 verhalte, ist S. 347 gelehrt. Auf das Gesagte aber ist die Annahme von Psalmenpaaren einzuschränken. Vgl. S. 471. Dass Ps. 1 u. 2, die übrigens Einem Verf. angehören, ohne Bezeichnung des Dichters

sind, erklärt sich aus ihrer sehr späten Abfassungszeit und auch vielleicht daraus, dass ihr Verfasser der letzte Sammler selbst ist. Wo die Dichter aber genannt sind, da werden sie durch das sogenannte ל *auct.* (Ew. §. 517, 2) bezeichnet. 1) Ps. 90 wird dem Moses zugeschrieben. — 2) Auf David werden 73 (nicht mehr und nicht weniger) Pss. zurückgeführt und dabei trägt er Ps. 18 u. 36 noch den hohen Ehrennamen eines Knechtes Jahve's. An letzterer St. gab zu dem לעבד יהוה der Schluss von 35, 27: החפץ שלום עבדו Veranlassung. — 3) Den Söhnen Qorach's werden 11 Pss. (12, wenn Ps. 43 von Ps. 42 abgesondert ist) zugeschrieben (Ps. 42—49. 84. 85. 87. 88), in welchen allen der allgemeine Gottesname Elohim vorherrschend ist. Diese Qorachiten waren nach Num. 26, 58 u. 1 Chr. 6, 7. 22. 9, 19. 12, 6. 26, 1 eines der ältesten levitischen Geschlechter, verwandt mit dem noch ältern Hause Qehath, dem Sohne Levi's. Dass sie nicht nur Musiker, sondern auch Dichter waren, erhellt deutlich daraus, dass aus ihrer Zahl Häman und Aethan in gewissen Ueberschriften deutlich als solche namhaft gemacht werden. Vgl. S. 472. Das Geschlecht der Qorachiten, welches vor allen Häman zu den Musenkünsten angeleitet zu haben scheint (1 Chr. 6, 18—23), bestand noch zu Josaphats Zeit, 2 Chr. 20, 19, jedoch soll — wie schon erinnert — nach dem Sinne des Ueberschreibers schwerlich an andere, als an die Zeitgenossen Davids gedacht werden. Sind aber diese Lieder gewisser Eigenthümlichkeiten wegen auf die Söhne Qorach's zurückgeführt, so ist der Grund darin zu suchen, dass der Verf. der Ueberschriften keinen bestimmten Namen für die einzelnen Dichter gewusst habe. Wenn 88, 1 neben jener allgemeinen Bezeichnung noch Häman als Dichter besonders hervorgehoben wird, so erklärt sich diess aus der Doppelheit der Ueberschrift. Vgl. Anm. daselbst. Dass er wirklich ein Psalmensänger war, lehrt die Vergleichung von 1 Chr. 25, 5 mit 2 Chr. 29, 30, denn an ersterer Stelle wird er ein חוֹזֶה genannt wie Asaph, anerkannt auch Dichter, an der zweiten. Asaph erscheint als der Verf. von Ps. 50. 73—83. Ein Qorachite nach 1 Chr. 6, 24, war er neben Aethan und Häman einer der drei Sangesmeister David's (1 Chr. 15, 17 f. 16, 5 vgl. 25, 1 ff. 26, 1) und zwar erscheint er überall als der erste und berühmteste, denn da sein Name für den Inhaber seines Amtes ein stehender blieb, so finden wir ihn auch zu Josias Zeit (2 Chr. 35, 15) und nach dem Exil (Neh. 11, 17) und zwar so hervorgehoben, dass er, ein חוֹזֶה, als Sänger und Dichter neben David gestellt wird. Neh. 12, 46. 2 Chr. 29, 30. Auch werden in den *Dibre hajjamim* die Söhne Asaph's etwa eben so genannt, wie in den Psalmenüberschriften die Söhne Qorach's. Obwohl also sein Name in seinem Amte fortdauerte, so sollen wir nach dem Sinne der Ueberschrift in dem Verf. der auf Asaph zurückgeführten Lieder doch wohl den Zeitgenossen David's sehn. Aethan (= Jeduthun oder Jedithun, worüber zu למנצח), welcher als der dritte der drei grossen Musik-

meister David's erscheint (1 Chr. 6, 29—32. 15, 17 u. ö.), wird, gleich dem Häman 1 Kön. 5, 11, wegen seiner Weisheit gepriesen. Ihm wird Ps. 89 zugeschrieben und dass er wirklich ein Psalmensänger war, lässt sich nach der Analogie von Asaph und Häman wohl voraussetzen. Warum aber Häman sowohl als Aethan den Beinamen der Esrachiten führen, ist zu Ps. 88, 1 nachgewiesen worden. — 4) Salomo wird als Verf. von Ps. 72 u. 127 genannt.

V. Die Ueberschriften geben auch die geschichtliche Veranlassung an. Ps. 3. 7. 18. 30. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 63. 142.

§. 2.

Geschichtlicher Werth und Entstehung der Ueberschriften.

Unter allen Ueberschriften ist keine einzige, welche man vom Dichter selbst abzuleiten bewogen werden könnte. Aus jedem Ps., der mit einer solchen Ueberschrift versehen ist, lassen sich die Widersprüche mit ihr entnehmen und nichts kann gewisser sein, als dass sie allesammt späteren Ursprungs und nach vorgefasster Meinung und Muthmaassung, ohne sichere geschichtliche Ueberlieferung beigesetzt sind. Ihr zum Theil sehr räthselhafter Inhalt, so wie die Buchstabenverwechslung nach jüdischem Schriftkanon Ps. 9 tragen das Gepräge einer viel späteren Zeit, als der Davidischen. Als spätes Werk bekunden sie sich auch durch den liturgisch-musikalischen Charakter, der an die späten Tempeleinrichtungen und namentlich an den Chronisten erinnert, durch dessen Nachrichten von David's Cultusreformen und einer Menge levitischer Sänger und Gesangesmeister die musikalischen Ueberschriften erst deutlich werden. Diese Ueberschriften müssen daher mit jenen Nachrichten aus einer ähnlichen Quelle geflossen sein. על־עלמות (Ps. 16, 1) und על־שמינית (Ps. 6, 1. 12, 1) finden sich nur noch in der Chron. II. 15, 20. 21; למנצח ist in dieser Bedeutung nächst der Ueberschrift am Schluss des Habaquq nur dem Chronisten bekannt, II. 34, 12; להזכיר als liturgischer Ausdruck (Ps. 38. 70) findet sich nur in der Chron. I. 17, 4 und שגיון (Ps. 7, 1) nur noch in der Ueberschrift des Psalters bei Habaquq. Die Epiloge Ps. 41, 14. 89, 53 sind wie 1 Chr. 29, 10 (über 1 Chr. 16, 36 vgl. mit 106, 48 vgl. zu letzterer St.). Das ברוך יהוה in diesen Doxologieen findet sich zwar nicht erst in der Chron., sondern schon Gen. 9, 26. 14, 20; ferner אמן ואמן auch schon Num. 5, 22, allein מן־העולם ועד־העולם ist erst späte Formel (1 Chr. a. a. O. Neh. 9, 5. Ps. 90, 2. 103, 17. 133, 3) und die gehäufte Gesammtformel findet sich vor dem Zeitalter des Chronisten nicht. Bei jedem Ps. lassen sich nun aber auch die gegründetsten Bedenken gegen den Dichter, welcher in der Ueberschrift namhaft gemacht

ist, oder gegen die angedeutete geschichtliche Veranlassung erheben. Immer ist es noch nicht wohl erkennbar, warum man die einzelnen Lieder auf diese bestimmten Individuen und Zeiten zurückgeführt habe. Die Verwandtschaft und Gleichartigkeit im Einzelnen, welche immer dem folgenden mit dem vorigen gemeinsam ist, zog immer auf's neue die Namhaftmachung des David oder der Qorachiten nach sich. Soweit der Nachweis des Gesagten im Comm. selbst noch nicht gegeben ist, soll er hier geführt werden. Ps. III soll nach der Ueberschrift auf der Flucht vor Absalom von David verfasst sein. Man vergleicht dann v. 2 mit 2 Sam. 15, 13. 16, 18 und v. 7 mit 2 Sam. 17, 1. 2, endlich v. 6 mit 2 Sam. 16, 14. Allein das Verhältniss zu Absalom, des Vaters zum Sohne, ist — wie man sich auch drehen und wenden möge — weder hier noch Ps. 4, welcher demselben Verf. angehören muss, irgendwie angedeutet. Dass der Dichter ein König gewesen, erhellt aus v. 9 nicht und ebensowenig besagt v. 7, dass der S. wirklich von feindlichen Kriegsheeren zu fürchten hatte, umsoweniger diess, da v. 6 gar nicht zum Charakter eines Kriegsliedes passt. Ueberhaupt ist nirgends angedeutet (auch v. 9 nicht), dass ein Einzelner in eigenen persönlichen Gefahren und nicht der S. im Namen des Volkes oder der Gemeinde rede. War nun aber einmal der besprochene Ps. auf David zurückgeführt, so musste diess nothwendig auch bei Ps. IV geschehen, der jedenfalls demselben Verf. und derselben Situation angehört. Bei der Beziehung auf die Absalomischen Unruhen muss auch hier gar viel eingeräumt und ergänzt werden. Zudem ist der Ps. vollkommen verständlich, wenn man auch hier einen frommen Dulder im Namen des Volkes und in gleich misslichen Verhältnissen wie im vorigen Liede redend denkt, wenn auch v. 7 nicht nothwendig von einer Calamität, die das ganze Volk betroffen, die Rede ist. Ein zu frühes Zeitalter wird schon durch die Benutzung des Pentateuchs v. 7. 8. 9 (das. die Anm.) ausgeschlossen. — Gegen davidische Abfassung von Ps. V spricht, dass v. 8 entschieden der Tempel vorausgesetzt ist. Auf eine individuelle Veranlassung kann zudem gar nicht geschlossen werden, denn der Ps. ist ganz allgemein gehalten. Wir können nur mit einiger Sicherheit sagen, dass v. 10 bereits von Jer. 5, 16 benutzt wurde und bei den Nachstellern und Lügenrednern v. 10 kann an die Jes. 29, 19 vgl. 32, 6. 7 gezeichneten bösen Zeitgenossen gedacht werden. — In Ps. VI, ebensowenig nothwendig wie Ps. 3—5 nothwendig von einem Einzelnen mit Rücksicht auf individuelles Leiden gesprochen, führt keine Andeutung auf David und Alles führt auf ungefähre Gleichzeitigkeit mit den vorigen Liedern. V. 2 vgl. m. Jer. 10, 24; v. 7 vgl. m. Jer. 45, 3. — Ps. VII kann schon desshalb dem davidischen Zeitalter nicht angehören, weil v. 13 bereits Dt. 32, 41 benutzt ist. Die geschichtliche Ueberschrift enthält die Vermuthung eines Spätern. Man hat gemeint: bei Kusch, dem Benjaminiten, sei wohl an einen Anhänger des Saul zu denken, ohne einen solchen nachweisen

zu können; oder man hat den Namen für einen allegorischen gehalten, so dass Aethiopier, Mohr s. v. sei als: Schwarzer, Bösewicht, auf Grund der Stellen Jer. 13, 23. Am. 9, 7; dabei sei dann an den Saul selbst, oder an einen seiner Anhänger, etwa Simei 2 Sam. 16, 10 zu denken. Neuerdings hat man gemeint, כושי solle blos eine Anspielung auf Saul, als Sohn des קיש 1 Sam. 9, 1 sein und der Ps. sei auf die Saulische Verfolgung 1 Sam. c. 24 und 26 zu beziehn! So viel ist sicher; auf einen Hauptfeind hat man aus v. 4 u. 5 schliessen zu müssen geglaubt. Allein der dort aufgeführte Freund und Widersacher ist nur beispielweise und hypothetisch aufgeführt und ganz allgemein, ohne Beziehung auf eine besondere Person, zu verstehen. Der S. setzt nur den Fall: wenn er unrechtlich gegen einen Freund oder Widersacher gehandelt hätte, dann würde er ein bestimmtes trauriges Loos verdient haben. Von einem einzelnen Feinde hat der S. gar nicht zu leiden, sondern nach v. 2, vgl. v. 7, von Vielen und v. 3. 6. 13 ff. ist wiederum nicht von einem einzelnen Feinde die Rede, sondern die Feinde werden dichterisch und generisch als ein Einzelner gedacht oder personificirt. Wahrscheinlich verstand der Verf. der Ueberschrift unter dem Kuschiten denjenigen, welcher als Bote dem David die Nachricht vom Siege über Absalom brachte (1 Sam. 18, 19. 31); denn wie im Ps. v. 7. 9. 12 Gott als ein Richter erscheint, so 1 Sam. a. a. O. der Sieg als ein Gericht Gottes. Dass die Ueberschrift jenen Kuschiten einen Benjaminiten nennt, beruht auf Vergleichung der Worte v. 3: פן יטרף כאריה נפשי mit Gen. 49, 27. Weil es nämlich Gen. a. a. O. heisst: בנימין זאב יטרף, so war der Verf. der Ueberschrift der Meinung, der, von dem es heisse, er zerreisse wie ein wildes Thier, sei wohl für einen Benjaminiten zu halten. Jener Kuschite verwundete aber durch seine Nachricht auf's tödtlichste das Vaterherz David's, als er ihm den Tod seines Sohnes anzeigte; somit sind die Worte על דברי nach dem Sinne des Ueberschreibers zu erklären: wegen der Worte (nämlich: an David gerichtet), nicht: wegen, in Bezug, was immer על דבר ist, niemals על דברי. Wegen Dt. 4, 21 und Jer. 14, 1. 7, 22 vergl. Hengstenb. Pss. I. 137. — Dass Ps. VIII, ohne deutliche geschichtliche Veranlassung, ganz allgemein menschlichen Inhaltes, den vorangegangenen Liedern nicht gleichzeitig sei, ist nirgends zu spüren. Eine zwar alterthümliche, aber eben darum dichterische, Form wie שדי kann das Gegentheil nicht erhärten. Der Umstand aber, dass der Dichter v. 7 ff. schon die Darstellung des Elohisten Gen. 1 benutzt, rückt ihn wenigstens der Zeit nach nicht in's davidische Zeitalter. Freilich hat man angenommen — indem man der Ueberschrift vertraute —: David müsse das Lied als König gedichtet haben, denn v. 2 und 6 sei eine Hindeutung auf königliche Herrlichkeit, doch wird statt der Herrlichkeit des Menschen ganz willkührlich die des Königes untergeschoben! — Auch Ps. IX (und X) hat man kraft der Ueberschrift in die Zeit David's

gerückt, entweder ohne sich auf nähere Zeitbestimmung einzulassen, nur mit der Annahme, dass zur Zeit der Abfassung schon die Bundeslade nach Zion versetzt war (v. 12), oder indem man auf David's spätere Zeit schloss, als er nach v. 15 in Jerusalem residirte. Abgesehen nun davon, dass v. 4. 5. 14 gar nicht, am wenigsten mit Nothwendigkeit, auf das Königthum des Dichters führen, so waren die Israeliten zu David's Zeit, am wenigsten in der späteren glücklichen Epoche seines Lebens (gegen welche ohnehin schon die Bitte in neuer, gegenwärtiger Bedrängniss Ps. 9, 14 f. spricht), auch gar nicht so sehr von übermüthigen, heidnischen Feinden bedrängt, dass sie selbst „Unterdrückte", „Gebeugte", „Arme" (Ps. 9, 10. 13. 19) zu nennen gewesen wären. Endlich bezieht sich v. 13 schon sicher auf den Elohisten Gen. 9, 5. Die Zeit David's liegt also schon hinter dem Sänger. Nach 9, 14 f. ist er, oder vielmehr das Volk, in dessen Namen er redet, in neuer Gefahr, bedrängt von Heiden (גוים), wahrscheinlich auswärtigen, welche nach v. 18 vom Volke Gottes sich zurückwenden sollen. Die nähere Zeitbestimmung für Ps. 9 lässt sich aus dem zunächst folgenden gewinnen, wie denn beide Pss. schon wegen der alphabetischen, wenn auch frei behandelten Anordnung, schwerlich einem früheren als dem Jeremianischen Zeitalter angehören können. Führen uns aber schon die Schlussworte 9, 12 in eine Zeit, wo schon viele Israeliten unter Heiden lebten, so ersehen wir auch aus 10, 18, dass schon eigentliche (ausländische) Heidenvölker im Lande waren und dass ihr Untergang erhofft wird. Ist nun auch Ps. 10, namentlich v. 1—11, mehr eine allgemeine Schilderung, worin der S. von den Frevlern überhaupt redet, so hat er neben den einheimischen Frevlern, gottlosen Israeliten, doch nach v. 18 sicherlich auch ausländische Heiden vor Augen. Die Vergleichung von 10, 8—10 mit Hab. 3, 14 ist für die Zeitbestimmung von Gewicht. Auch bei dem Propheten ist die Schilderung bildlich, wie im Ps. Die Chaldäer werden dort mit denen verglichen, welche den Elenden im Verborgenen verschlingen, also nicht als solche dargestellt, welche sich wirklich in Verstecke legen. Auch die Schilderung v. 3 stimmt zu Hab. 1, 11. 2, 9. — Daraus, dass Ps. XI im Namen aller Gerechten gesprochen ist und nicht ein Einzelner aus individuellem Leiden herausredet, ist noch keineswegs zu folgern, dass wir nicht auf bestimmte Zeitverhältnisse, welche den Ps. hervorgerufen haben, zu schliessen hätten. Gegen davidische Abfassung spricht schon das Vorkommen des היכל v. 4 (vgl. zu 5, 8), denn obgleich hier von der Wohnung Gottes im Himmel die Rede ist, so liegt doch das Bild vom irdischen Tempel zum Grunde. Ferner wird v. 6 ff. schon auf den Jahvisten Gen. 19, 24 gerücksichtigt und v. 3 stellt sich der redende Gerechte den Höhern im Staate als ein Niederer gegenüber, so dass nicht an einen König als Verf. zu denken ist. Wir dürfen auf die Situation von Ps. 10 schliessen, wenn wir v. 2 mit 10, 8—10 vergleichen, doch ist bei

den hier geschilderten Frevlern nicht an Heiden zu denken, sondern an grausame und habgierige Volksohern, welche viele zur Auswanderung veranlassten. — Ps. XII. wird das böse Geschlecht Israel's wie Ps. 5 geschildert und es liegt kein Grund vor, bei der Zeitbestimmung über Jesaja's Zeit hinauszugehn. Vgl. namentlich v. 5 m. Jes. 28, 15; v. 2 m. Mich. 7, 2. Von heidnischen Feinden ist wenigstens ausdrücklich und insbesondere hier ebensowenig als Ps. 5 die Rede. Dass der Dichter vielmehr an die ganze gegenwärtige Generation seiner Zeitgenossen denkt, lehrt v. 8. — Auch Ps. XIII, worin ein Individuum zu reden scheint, nicht ein Einzelner im Namen des Volkes oder dieses selbst, klagt v. 5 schwerlich über Heiden und mag denselben Zeitverhältnissen angehören. — Bei Ps. XIV müssen wir uns hüten, den Ps. in frühe, also davidische Zeit zu versetzen, da bereits v. 1 der Elohist der Genesis (Gen. 6, 12. 5) benutzt ist. Es lässt sich nicht einmal erweisen, dass die Phrase אכל עמי v. 4 schon bei Mich. 5, 2. 3 aus unserem Ps. benutzt sei, da die Redensarten „das Fleisch (des Volkes) fressen" bei Micha und: „das Volk fressen (wie Brot)" im Ps. wohl gleiches Sinnes, aber doch nicht identisch sind. Ist für die Phrase שוב שבות v. 7 die Grundstelle in Dt. 30, 3 zu suchen, so muss der Ps. dem Zeitalter Josias nahe stehn. Vor dem babylonischen Exil ist er jedenfalls verfasst, da der S. v. 7 Heil von Zion erwartete und den Tempel voraussetzt. Vom Exil ist a. a. O. gar nicht die Rede, ebensowenig v. 4 von einem feindlichen Verhältnisse der Heiden zu Israel, sondern nur von den einheimischen entarteten Mitgliedern der Gemeinde. — Ps. XV, dessen Verf. allerdings wegen v. 1 ebensowenig ein Priester zu sein braucht, als diess Ps. 23, vgl. v. 6, und Ps. 27, vgl. v. 4, angenommen werden muss, ist wahrscheinlich durch eine Prozession zum Heiligthume veranlasst. Wegen der frappanten Aehnlichkeit mit Ps. 24, 3—6 (vgl. Jes. 33, 14), welcher nach Hypothese Neuerer zur Feier der Versetzung der Bundeslade von Kirjath Icarim nach Zion und ihres Einzuges in das Bundeszelt gedichtet sein soll, hat man auch diesen Ps. auf jene Veranlassung gedichtet sein lassen. Allein auch hier deutet kein einziges Merkmal auf David hin. Die Erwähnung des Zeltes Gottes v. 1 verbürgt nicht die davidische Abfassung, denn die alte Bezeichnung der Stiftshütte ward auf den Tempel übertragen, wie היכל anachronistisch auf diesen. Die häufige Benutzung des geschriebenen Gesetzes, namentlich schon des Jahvisten, führt in eine spätere Zeit. Vgl. v. 1 m. Gen. 17, 1; vgl. v. 2 m. Lev. 19, 16. Ex. 23, 1; v. 5 m. Lev. 26, 37. Ex. 23, 6. Wenn nun das Lied polemisch gegen die äussere Gottesdienstlichkeit gerichtet ist, so werden wir leicht darauf geführt, den Ps. in die Zeit einer versuchten Wiederherstellung des Cultus, etwa zu Hiskia's Zeit zu setzen. Damals konnte solche Verirrung, wie sie hier gerügt wird, leicht vorkommen. — Ps. XVI. hat man, der Ueberschrift wegen, vielfach auf eine Situation in David's Leben bezogen, ohne dass —

etwa in v. 3 u. 9 — irgend eine geschichtliche Thatsache angedeutet wäre. Der S. spricht im Namen des Volkes in grosser Noth und Lebensgefahr, nicht als Kranker, wie man aus v. 9 irrthümlich geschlossen hat. Zur Zeit der Abfassung muss nach v. 4 der Götzendienst im Schwange gewesen sein. Die Götzendiener können aber nach v. 3 im Lande Palästina gedacht werden. Eine spätere Form ist schon נחלת v. 6 und der ganze Pentateuch wird vorausgesetzt. V. 2 ist auf Ex. 20, 3 gerücksichtigt, v. 5 auf Num. 18, 20 und v. 9 auf Dt. 33, 12. 28. Aus Ps. XVII kann auch für Ps. 16 mit ziemlicher Sicherheit auf das siebente Jahrhundert geschlossen werden, denn in diesem verwandten Liede sehen wir überall die Verwirrung späterer Verhältnisse, wie sie auch im B. Hiob im Anfange des 7. Jahrh. geschildert sind. Es heisst v. 4: der Gerechte habe auf das Wort der Lippen Gottes hin, d. h. auf Antrieb seiner Offenbarung im Gesetze, das Böse gemieden, und in diesen Worten wird eine Zeit vorausgesetzt, in welcher das geschriebene Gesetz schon allgemeiner verbreitet war, zumal im Ps. die ganze Gemeinde redet. Auch spielt v. 15 schon auf Num. 12, 8 ausdrücklich an. Zwar soll nach der Ueberschrift David auch der Verf. von Ps. 17 sein und man ihn desshalb auf die Begebenheit 1 Sam. 23, vgl. besonders v. 26, bezogen, allein v. 14 werden Menschen geschildert, welche an allen Lebensgütern Ueberfluss haben, welche üppig, grausam, stolz sind, — eine Schilderung, die auf David's Feinde nicht passt. Geschildert wird vielmehr eine Partei leichtfertiger, grausamer, üppiger Menschen, welche sich kein Gewissen daraus machen, den friedlichen Mitbürger schon desshalb zu überfallen, weil er ihren Sitten nicht huldigen will. — Die Ueberschrift Ps. XVIII ist nach 2 Sam. 22 gearbeitet und theilweise aus dem Gedichte selbst erschlossen. Zum Theile ruht sie schon auf Dt. 31, 30 und nennt den David bereits einen Knecht Gottes. Vgl. zur Ueberschrift im Comm. S. 80. Da das Lied nicht durch eine einzelne, dem David zu Theil gewordene, Rettung veranlasst sein soll, so wird es 2 Sam. a. a. O. am Schlusse der Erzählung von David's Kriegesthaten an rechter Stelle eingereiht. Dieser Ps., der am Lebensabend auf alle Gefahren und Hülfserweisungen Gottes zurücksieht, wird v. 51 dem David in den Mund gelegt, dieser wird nach seinen kriegerischen (v. 30) und seinen Herrschertugenden geschildert und auch ausserdem ist er v. 44 hinlänglich bezeichnet. Die Erwähnung des Königes oder David's a. a. O. führt grade darauf, dass König und Dichter nicht Eine Person seien, wie diess auch 28, 8 nicht der Fall ist. Aeusserungen wie 2 Sam. 4, 9 und 1 Kön. 1, 29, wo David bei dem Gott schwört, der ihn aus allen Gefahren errettet hat, benutzend und weiter ausführend, und v. 29 ff. im Sinne der Verheissung 2 Sam. 7 dichtend, wollte der Dichter nachweisen (vgl. v. 31), dass das Wort (die Verheissung) Gottes an David r e i n sei. Ferner widerspricht die Breite der Reflection, Sprache und Schilderung der charakteristischen Kürze in solchen Liedern, welche mit einiger

Sicherheit auf David zurückgeführt werden können (2 Sam. 1, 17 f. 3, 33. 34); das ganze Lied athmet einen Geist, von dem die Geschichtbücher nur in den spätern Zusätzen Kunde geben. Die Aussage v. 23—25 verräth zwar keine unfromme Selbstgerechtigkeit (vgl. Einl. zu Ps. 26), allein diese Selbstgerechtigkeit, dem Gesetze gegenüber, ist doch dem David, wie ihn die ältere, beglaubigte Geschichtschreibung darstellt, völlig fremd. Abgesehen ferner von dem Vorkommen des היכל v. 7, womit der Tempel vorausgesetzt wird (vgl. 11, 4 und zu 5, 8), berücksichtigt v. 22 schon die Sprache des Deuter. (Dt. 6, 2. 7, 11. 8, 11), v. 24 sieht hin auf Dt. 18, 13; v. 32 auf Dt. 32, 4. 18. Aa. Reminiscenzen aus dem Pentat. sind: v. 14 vgl. Ex. 9, 23; v. 15 vgl. Ex. 14, 24. 23, 27; v. 17 vgl. Ex. 2, 10; v. 41 vgl. Ex. 23, 27. Doch ist wohl v. 34 schon die Grundstelle von Hab. 3, 19. — In Ps. XIX führt der Inhalt von v. 8 ff. (besonders v. 12. 13) in eine Zeit, in welcher das geschriebene Gesetz, als solches, bereits allgemeine Autorität erhalten hatte. — Pss. XX u. XXI sind in einer Zeit verfasst, als der Cultus blühte (20, 4), und auf eine spätere Zeit ist auch daraus zu schliessen, dass der Verf. dieser beiden Lieder bereits die aus zwei Berichten zusammengearbeitete Sage Num. 16 (vgl. Kenáan I. 566) in Ps. 21, 10 zu kennen scheint. Vgl. zu בלע: Num. 16, 22 und zu dem כלה durch göttliches Feuer: Num. 16, 22. 35. — Dass Ps. XXII nicht ein Individuum, etwa David (oder Hiskias, oder Jeremias) das Subject sein könne, ist in der Einl. zum a. Ps. gezeigt worden. Das Lied kann der Zeit Davids aber auch gar nicht angehören. Für diese eignet sich schon der prophetische Ausgang, dass Israels Monotheismus Weltreligion werden solle (Jer. 16, 9. 10, 6. 7), gar nicht. Die Errettung des Gerechten soll für die ganze Weltlage eine so durchgreifende Folge haben, dass wir in eine Zeit geführt werden, in welcher die Israeliten im Conflict mit den entferntesten Völkern waren. Ueberdiess ist v. 28 der Elohist Gen. 12, 3. 28, 14 benutzt. — Ps. XXIII, worin freilich wegen v. 6 nicht nothwendig ein Priester redet, hat man auf 2 Sam. 17, 27—29 beziehen wollen: als David auf der Flucht war und ihm in den schauerlichen Basaltklippen an der Ostseite des todten Meeres keine Speise gebracht wurde. Allein sowohl das „Thal der Finsterniss“ v. 4, als auch v. 5 sind bildlich zu fassen, und ebensowenig kann die Meinung bestehn, David rede hier aus der Erinnerung an sein ehemaliges Hirtenleben, da das Bild vom Hirten ein gewöhnliches ist. Es findet sich hier dasselbe Verhältniss des frommen Dulders zu Drängern und Feinden (v. 5) wie in frühern Pss., und wir werden daher auch mit diesem Liede in keine ältere Zeit hinaufsteigen können. — Man hat behauptet: die Frage Ps. XXIV, 3 und die Antwort darauf sei nur damals am Orte gewesen, als die Bundeslade nach 2 Sam. 6, 15. 1 Chr. 15 zum ersten Male in die Stadt David's gebracht wurde. Diese geschichtliche Auffassung ist schon desshalb unmöglich, weil v. 3 sichtlich vom

Tempelberge die Rede ist, nicht von dem Hügel, auf welchem die Burg Zion stand, und wenn die Worte auch im weiteren Sinne und bildlich zu fassen sind, so gab doch die in der Gegenwart zum Tempelberge hinaufziehende Prozession Anlass zu dem Bilde. Ferner können der Stiftshütte v. 7. 9 keine ewigen Pforten beigelegt werden, ebensowenig aber die Thore der Burg Zion als uralte bezeichnet sein, eine Annahme, die um so unangemessener ist, als dabei vorausgesetzt wird, Jerusalem habe schon zu Abraham's Zeit als feste Stadt der Kenáaniter bestanden. Vgl. zu Ps. 76, 3. In der Einl. zu Ps. 24 ist nachgewiesen, das Lied sei bei der Rückkehr aus dem Kriege gesungen. Dagegen hat man auch eingewandt: v. 7 und 9 sei von einem Kommen des Herrn und nicht von einer Rückkehr die Rede. Allein der Herr ist ja beständig im Kommen begriffen; es wird ja auch nur gesagt, dass er kam, einzog, wobei sich von selbst verstand, dass er zurückkehrte. Ebensowenig setzt die Aufforderung an die Thore: sich zu erweitern, voraus, dass der Herr jetzt zum ersten Male in sie einziehe. Ist nun aber die Beziehung auf den ersten Einzug der Bundeslade in die Burg Zion unter David abzuweisen, so auch die Beziehung auf den Einzug in den Tempel unter Salomo (1 Kön. 8. 2 Chr. 5, 2—7, 10), denn nur gezwungen würde man in dieser Zeit des Friedensfürsten die Erwähnung Jahve's als Kriegesgottes v. 8 daraus erklären, dass Jahve zu jener Zeit alle seine Feinde besiegt habe. 1 Kön. 8, 56. Wir können nur sagen, dass das Lied dem prophetischen Zeitalter angehören müsse, wie eben jene Nennung von Jahve Zebaoth v. 10 lehrt, ein Prädicat, das sich bei andern als prophetischen Schriftstellern nur aus Anbequemung findet. — Ein frühes Zeitalter wird in Ps. XXV durch die alphabetische Form und die strenggesetzliche Haltung (v. 10. 14) ausgeschlossen. Der Ps. mag gedichtet sein, als das Volk vor auswärtigen Eroberern in Aengsten war (v. 17. 22) und es Noth that, ihm den ungestörten Besitz des Landes zu verheissen. Vgl. v. 13. — Ps. XXVI, 9 ist wahrscheinlich schon auf den Jahvisten Gen. 18, 23 f. angespielt. — In Davidische Zeit gehört Ps. XXVII schon wegen des היכל v. 4 nicht und v. 8 ist bereits Dt. 4, 29 berücksichtigt. Zwar giebt sich der Verf. ebensowenig wie Ps. 15. 23. 24 als Priester kund, allein v. 3 redet auch kein kriegerischer König. — In Ps. XXVIII, 8 liegt gleichfalls nicht, dass der Verf. ein König gewesen. — In Ps. XXIX ist v. 1. 2 schon Dt. 32, 3 die Grundstelle und die Erwähnung des היכל v. 9, sowie die fremdländische Vorstellung von den Göttersöhnen und einer Himmelsgemeinde (vgl. zu 11, 4), welche sich noch nicht einmal beim Elohisten (auch nicht Gen. 1, 26. 3, 22), sondern erst beim Ergänzer (Gen. 6, 3) findet, stehn der Davidischen Abfassung entgegen. — Ps. XXX kann keinem andern Zeitalter angehören, als Ps. XXXI, ein Lied voll Reminiscenzen und sprachlich späteren Ursprunges. Vgl. zu v. 7. 10. 22. 23. Ueber die Ueberschrift zu 31, 1. — In Ps. XXXII scheinen v. 1. 2 schon

auf Ex. 34, 7 hinzuweisen und v. 6 beruht auf Dt. 4, 29. — Ps. XXXIII führt schon der Umstand, dass das Lied durch die Zahl des Alphabetes künstlich gebunden ist, nicht über die Zeiten des Jeremia hinauf. Auch der Ausdruck „ein neues Lied" v. 3 ist in späterer Zeit häufig. Im ganzen Liede ist ferner die ältere Schöpfungsurkunde schon häufig berücksichtigt; vgl. namentlich v. 6 m. Gen. 2, 1; v. 20 b. wird schon auf Dt. 33, 26. 29 angespielt. — Zu einem so allgemeinen Liede, wie Ps. XXXIV eines ist, eignet sich die Ueberschrift auf keine Weise. Sie ist wörtlich entlehnt aus 1 Sam. 21, 13. 14 und das וילך stammt aus 1 Sam. 22, 13. Das Lied soll sich auf die 1 Sam. 21, 14. 22, 1 erzählte Begebenheit beziehn. Man kam darauf, weil das Lied für erfahrene Errettung dankt und verleitet durch die Worte ביהוה תתהלל נפשי v. 3 und das טעמו v. 9, welches man sich „seid verständig" (vgl. *sapere*) erklären mochte und somit in jenen Worten eine Hindeutung auf 1 Sam. 21, 14 (וישנו את־טעמו בעיניהם ויתהלל בידם) fand. Der Unterschied zwischen התהלל und התהולל ward nach späterer jüdischer Weise nicht beachtet oder eine irrige Auslegung trägt die Schuld. Dass übrigens in der Ueberschrift der allgemeine philistäische Königsname Abimelek für den besonderen Akisch genannt wird, ist nicht auffällig. Vgl. Ken. I. 280. Hitz. Urgesch. u. Myth. der Philistäer, S. 57. Nach v. 12 scheint der Verf. einer der Weisheitslehrer des 7. Jahrh. zu sein. — Ps. XXXV, 3 findet sich nach der wahrscheinlichsten Erklärung ein späteres Fremdwort סָגַר, das wohl erst in den vielen Kriegen des 7. Jahrh. bekannt geworden ist. — Ein sicheres Zeichen der späteren Abkunft von Ps. XXXVI ist, dass der S. nach v. 9 schon die Sage von dem Flusse, der aus Eden fliesst (Gen. 2, 10), kennt, eine Sage, die nur erst dem späteren Ergänzer des Pentat. bekannt ist. Auf die noachische Fluth wird v. 7 angespielt. — In spätere Zeit führt in Ps. XXXVII die strenge Gesetzlichkeit v. 31; in Zeiten der Noth und Bedrängniss führt v. 39; die wiederholte Verheissung des ruhigen Besitzes des Landes, falls man Frieden halte gegen die Frevler (v. 3. 9. 11. 22. 34), führt auf unruhige Zeiten, in welchen der Staat innerlich zerrissen war und eben desshalb fürchten musste, eine Beute zu werden fremder Sieger, welche die Einwohner hinwegführten. Ausserdem ist das Lied ein alphabetisches. — So ist auch Ps. XXXVIII durch die Zahl des Alphabets gebunden und in v. 4 u. 8 scheint schon Jes. 1, 6 benutzt. Mit Ps. XXXIX ist das Lied dem ganzen Geiste und den Parallelen nach demselben Zeitalter zuzuweisen, in welchem das B. Hiob entstand. — Das tiefe Bewusstsein der Verschuldung als Ursache der Leiden und die freiere Ansicht über die Opfer versetzt Ps. XL vgl. v. 7 in eine Zeit, in welcher ein todter Werkdienst getrieben wurde und andererseits der höhere Geist des Gesetzes durchgedrungen war; auch das Rollenbuch v. 8 setzt die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia voraus. Derselben Zeit wird auch Ps. XLI angehören. — Die

Ueberschrift des nächsten angeblich davidischen Ps. LI ist zu v. 2 daselbst im Comm. gewürdigt worden. Auch hier spricht — wie Ps. 40 — gegen den David die freie Ansicht über die Werthlosigkeit der Opfer, wenn sie nicht das Abbild lauterer Gesinnung sind. Aus v. 18 erhellt, dass damals der Opferdienst im Gange war und Opfer gebracht werden konnten. V. 20 u. 21 widersprechen dem nicht. — Die Ueberschrift Ps. LII ist zu diesem Ps. besprochen. Ueber Ps. LIII vgl. zu Ps. 14. — Die Pss. LIV—LVII mögen, wie sie innerlich mit einander verbunden sind, dem 54sten Ps. gleichzeitig sein. Ps. LIV, dessen Ueberschrift zu v. 2 daselbst erläutert ist, erweist sich als ein späteres Lied schon durch den Gebrauch von זרים v. 5. Vgl. zu v. 2. Zudem rücksichtigt v. 10 auf den Jahvisten Gen. 9, 7. 9. 10, 25. Num. 16, 32 f. und das ganze Lied ist ohne Eigenthümlichkeit und voller Anklänge aus früheren Pss. — Ueber die geschichtliche Ueberschrift Ps. LVI vgl. den Comm. Dort auch über Ps. LVII, 1. Letzteres Lied, noch ergebener und vertrauender als das vorige, scheint mit diesem demselben Verf. und Zeitalter anzugehören. — Ps. LVIII setzt eine Zeit voraus, in welcher das ganze Land voll Gewaltthat und Unrecht war. Wie über alle die noch folgenden, dem David zugeschriebenen Pss. zu urtheilen sei, ist überall in den Einleitungen zu den einzelnen Pss. von LIX ab nachgewiesen worden.

Somit beruht die Beziehung der Pss. auf David überall auf einem Irrthume. Man könnte nun sagen — wie auch wirklich geschehen ist —: die Psalme, welche den Qorachiten beigelegt werden, sollten nach dem Sinne der Ueberschriften verschiedenen Zeiten angehören, da das Geschlecht der Qorachiten noch zu Josaphat's Zeit bestand, ja man brauchte selbst bei Nennung Asaph's, Häman's und Aethan's nicht an die davidische Zeit zu denken, da diese Namen, wie wir sahen, auch noch in später Zeit für die Inhaber ihrer Aemter blieben. Allein, näher betrachtet, erweist sich diese Ansicht doch nur als Nothbehelf und Ausflucht, wenn wir sehen, wie die Qorachitischen Pss. 42—49 und Asaph's Ps. 50 zwischen angeblich davidische Psalmen mitten innen gestellt werden und wie wiederum nach einem Liede des Salomo Ps. 72 und Asaphischen Pss. 73—83 und nach Qorachitischen 84. 85 unmittelbar ein davidischer Ps. steht, dem wiederum Ps. 87 als ein Qorachitischer folgt, diesem aber ein Psalm von Häman (Ps. 88) und ein Lied von Aethan (Ps. 89) sich anschliesst. Hat man nun bei Nennung David's und Salomo's nur an die Könige dieses Namens zu denken, so zweifeln wir nicht, dass nach dem Sinne der Ueberschriften — wie irrig diess auch erscheinen mag — bei den Qorachiten und somit bei Asaph, Häman und Aethan an die Zeitgenossen David's gedacht werden soll. Alle diese Lieder liegen nun freilich fern von der davidischen Zeit ab. Dass zuvörderst die Qorachitischen Lieder Ps. 42. 43 der makkabäischen Zeit angehören, ist nach der Verwandtschaft des Inhaltes und Ausdrucks,

in welcher diese Lieder mit Ps. 44 stehen und nach dem Verhältniss, in welchem wiederum dieser zu Ps. 60 sich verhält, ungemein wahrscheinlich. Man vergleiche den Gebrauch von זנח 43, 2 mit 44, 24 und sonst in makkabäischen Pss.: 74, 1. 77, 8. 60, 12; man vgl. צוה 42, 9. 43, 3 m. 44, 5; שכח 42, 10. 44, 15; ferner vgl. 42, 6. 43, 5 m. 44, 26 (שחה לעפר נפשנו); 42, 10. 43, 2 (לחץ) m. 44, 25; 43, 2 m. 44, 4 (אור פניך). Diese Pss. sind unter dem Drucke (42, 10. 43, 2) und zwar eines unfrommen Volkes (43, 1), das den S. verhöhnte (42, 4. 11), d. i. der Heiden (vgl. 44, 17) gedichtet, wie Ps. 44. Diese Verwandtschaft besagt um so mehr, da grade Ps. 44 mit den folgenden Pss. ebensowenig gemein hat, als Ps. 42. 43 mit den vorhergehenden Liedern. Letztere sind, wenn wir auf die Situation 44, 7 ff. sehen, von einem Priester gedichtet, welcher in der Richtung nach Syrien fortgeführt ist, zur Zeit des Antiochus Epiphanes, als bereits viele Juden fortgeschleppt waren, vgl. 44, 12 m. 1 Macc. 5, 11 f. Jos. Arch. 12, 5, 4, der Tempel aber schon wieder geweiht war, 1 Macc. 5, 1. — Von vorn herein ist deutlich, dass Ps. XLIV einem späteren Zeitalter angehört. V. 6 beruht bereits auf Dt. 33, 17 und die Anspielung v. 4 auf Jes. 59, 16 erweist den Ps. als nachexilisch. Zudem ist die Sprache im Ganzen ungemein klar und fasslich, breit und langsam, und die Construction von כפה v. 20 verräth wenigstens kein frühes Zeitalter. Ueberall zeigt sich im eigenthümlichen Wortgebrauch, im Ausdruck und in geschichtlicher Situation Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit Pss. 42. 43. Gleich diesen ist er unter Verfolgungen der Heiden gedichtet, zu einer Zeit, als viele Israeliten bereits nach Syrien fortgeführt waren. Vgl. v. 12. Es wird v. 23 vorausgesetzt, dass das Volk um Jahve's willen, d. h. um der Anhänglichkeit an ihn und um der väterlichen Religion willen gewürgt werde, wie es seit des Antiochus Ep. Zeit an wirklich der Fall war. Auch verrathen v. 18. 19. 22 das Pochen auf die Haltung des Gesetzes, der leise angedeutete Vorwurf, das Volk habe Solches nicht verdient, einen Zustand äusserer Gesetzlichkeit, wie er nach dem Exile noch niemals eingetreten war. In die makkabäische Zeit wird der Ps. auch durch seine Verwandtschaft mit Ps. 60, der sich auf dasselbe Ereigniss bezieht (s. das. die Einl.), gewiesen. Vgl. 44, 10 m. 60, 3. 12; v. 6 m. 60, 14. Der Einwand (de Wette's): gegen die Beziehung von v. 10 auf eine verlorene Schlacht, eine schimpfliche Niederlage spreche der Umstand, dass die Israeliten damals keine Heere gehabt, widerlegt sich von selbst, denn Mattathias und seine Söhne waren ja eben Feldherrn, die ihr Volk zum Kriege führten. Wahrscheinlich ist (nach Hitzig) die Niederlage gemeint, welche Gorgias dem Joseph und Asarja beibrachte. 1 Macc. 5, 56—62. Dass der Ps. von Juda selbst oder doch in seinem Namen gedichtet sei, wie Hitzig aus v. 16 schliesst, kann allerdings nicht zugegeben werden. Das Lied ist vielmehr ein Gemeindelied; v. 5. 7. 16 redet die Gemeinde von sich als Einer Person,

sonst immer im Plur. Vgl. die Einl. zu Ps. 25. Zwar hat man nun gemeint, die Schilderung v. 18 ff. eigne sich nicht für die Makkabäerzeit, „da in den Quellen der Geschichte die Bedrängniss in Israel durchgängig als eine Folge der vom Bundesvolke selbst ausgegangenen Gräuel, als eine gerechte Widervergeltung bezeichnet werde und da es damals eine grosse Partei Abtrünniger gegeben, wie selbst aus dem B. Daniel erhelle," — allein v. 18 ff. spricht der S. im Sinne des wahren Jaqob oder Israel, der sich nicht schuldig weiss, nicht von einzelnen sündigen Individuen des Volkes. Ferner sagt man: „der Ps. würde für diese Zeit zu wenig sagen und die Entweihung des Heiligthumes (1 Macc. 5, 15 f.) verschweigen." Allein da zu dem angegebenen Zeitpunkte der Tempel wieder geweiht war (1 Macc. 5, 1), so war der Entheiligung weiter nicht zu gedenken. Dass das: „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren" nicht entgegensteht, ist zu v. 10 gezeigt. — Dass Ps. XLV dem prophetischen Zeitalter angehören müsse, dafür spricht der Inhalt und die unmittelbare Nähe solcher Lieder, welche sichtlich in diesen Zeitraum fallen. Ps. XLVI gehört der Zeit des Hiskia, Ps. XLVII sowie XLVIII der Zeit des Josaphath an, und chronologische Gründe scheinen auch die Nebenstellung von Ps. XLIX, dem zugleich die gedrungene, kurze, aber schwere Sprache ein höheres Zeitalter sichert, veranlasst zu haben. — Ps. L, dem Asaph zugeschrieben, in hochdichterischem Tone gehalten (wohin auch die Theophanie v. 1—6 gehört), fällt allen Anzeichen nach wie Ps. 40 (und 51) der vorexilischen Zeit an, als der Opferdienst gegenwärtig in rechtem Schwange war, vgl. 50, 8, und man im äussern, oft heuchlerischen Cultus Beruhigung suchte. Da bis auf einzelne Privatopfer der Opfercultus im Exile nicht Statt fand, so kann der Ps. schon desshalb nicht dieser Periode angehören; auch aus 50, 23 ist nicht erweisbar, der Ps. sei nach dem Falle Babels gedichtet, als man sich zur Heimkehr rüstete. Die Art, wie des Zion 50, 2 gedacht wird, eignet sich auch besser für eine Zeit, in welcher der Tempel noch stand, vgl. 14, 7. 9, 12, wie denn auch die Verherrlichung Zions und des Tempels besonders seit Jesaja's Zeit anhob. Vgl. Ps. 48, 3. In das prophetische Zeitalter wird der Ps. auch durch die Theophanie v. 1—6 gerückt, wie in dasselbe die Theophanieen des Pentateuch gehören. In die Zeit späterer, strenger Gesetzlichkeit versetzt den Psalm v. 16; auch enthält das Lied schon eine Deutung des Dekaloges der sinaitischen Gesetzgebung. Die Berührungen mit dem Deuterojesaja (vgl. zu v. 3. 4. 8. 15) sind allzu geringfügig, als dass daraus auf eine Abhängigkeit von Seiten des Psalmendichters geschlossen werden dürfte. Andere Stellen aus Deuteroj. (von Hitzig aufgeführt) sind nur sehr entfernte Parallelen oder unpassend herbeigezogen. Endlich weist Klagl. 2, 15 schon sehr deutlich auf Ps. 50, 2 (und 48, 3) zurück. — Welchen Glauben die noch übrigen Ueberschriften verdienen, welche weiter von den Qorachiten, und insbesondere von

Asaph, Häman und Aethan reden, ist in der Auslegung selbst nachgewiesen. Gleichermaassen ungeschichtlich ist die Beziehung von Ps. 90 auf Moses und von Ps. 72. 127 auf Salomo.

Somit erweisen sich alle Ueberschriften als werthlose Vermuthungen Späterer. Hat man neuerdings (Hengstenb.) die Ursprünglichkeit derselben auf Grund der heiligen Zahlen, in welchen sich die Pss. vollenden, wieder vertheidigen wollen und behauptet: jene träten oft nur dann hervor, wenn die Ueberschrift einen Theil des Ganzen ausmache, so erweist sich dieser Einwand als ein durchaus irriger, wie die Darlegung des Strophenschema's überall deutlich machen wird. Wir sehen zudem noch klar, wie in der Zeit, als die Ueberschriften sich bildeten, die Vermuthung noch im Schwanken war, wofür die bei Ps. 88 zusammengeflossene doppelte Ueberschrift Beweis ist. Deutlich erkennen wir, dass bis zur Zeit des letzten Sammlers des Psalters das Ueberschriftwesen im Steigen war, denn obwohl im ersten B. (Ps. 3—41) bereits alle Psalmen den Namen des Verf. tragen (auch Ps. 10 u. 33 sind nicht anonym), so finden sich die musikalischen Bezeichnungen doch noch seltener als im zweiten und gleichfalls die geschichtlichen Inschriften. Es lässt sich nun auch aus 1 Macc. 7, 17 mit hoher Wahrscheinlichkeit folgern, dass zur Zeit, als das erste B. der Makk. hebräisch verfasst worden, die Ueberschriften des dritten (und somit des vierten und fünften) Buches noch nicht vorhanden waren (siehe die Einl. zu Ps. 79) und zur Zeit der LXX. waren mehre Pss. des fünften B. noch nicht überschrieben. Die zahlreicheren Bezeichnungen musikalischer und geschichtlicher Art im zweiten B. gehören wohl schon einer späteren Hand an, als die des ersten B., einer dritten Hand die des dritten B., da sich hier trotz der Unterschrift Ps. 72 noch ein davidischer Ps. (86) findet. Diese Ueberschriften, mit Einschluss des dritten B., fand der letzte Sammler schon vor, da alle Pss. der drei ersten BB. damit versehen sind, dagegen man im vierten und fünften B. auf den Sammler selbst als Verf. der Ueberschriften schliessen kann. Im vierten B. werden nur zwei Pss. (90. 103) auf den Verf. zurückgeführt, einigen sind Formeln über Bestimmung und liturgischen Gebrauch übergeschrieben (92. 100. 102), eine Anweisung zum musikalischen Gebrauch fehlt ganz, so auch jede geschichtliche Ueberschrift. Im fünften B. wird häufiger wieder der Verf. genannt (109. 110. 138—145), indem man von den Vorbildern auf David als Verf. der Nachbilder schloss und, bei immer mehr sinkendem Geiste, mit getrübtem Auge sah. Liturgische Formeln finden sich hier Ps. 120—134, doch zeigt sich nur eine geschichtliche Ueberschrift Ps. 142 und dasselbe Lied hat zugleich eine der Ueberschriften (nämlich משכיל-תפלה), welche auf den Inhalt des Liedes gehn. Dazu kommt, dass das Hodu (105—107. 118. 136) und Hallelujah (111—117. 135. 146—150) des Anfanges selbst wohl zugleich als Ueberschrift genommen wurde, auch einigemale erst später hinzugesetzt ist. Dass

aber — anknüpfend an die Zeit des letzten Sammlers des Psalters — nach dem Schluss des Kanons des A. T. das Ueberschriftwesen immer mehr um sich griff, sehen wir namentlich auch in den LXX, welche jedem Ps. eine Ueberschrift geben. So legen sie auch Ps. (33. 43) 67. 71. 91. 93—99. 104. 137 dem David bei. Dagegen lassen sie Ps. 122. 124. 131. 133 den Namen David's aus, sichtbar desshalb, weil in ihren hebräischen Exemplaren diese Zusätze noch fehlten. Andere Pss. beziehen die LXX. dagegen auf bekannte Propheten (Ps. 137. 138. 146—148 vgl. 71), bisweilen steht aber zugleich David dabei. Anderswo geben sie den Pss. eine geschichtliche Beziehung auf David's Leben: Ps. 93. 96. 97. 143. 144. Ferner beziehen sie Ps. 76 und 80 auf die assyrische Geschichte. In liturgischen Bestimmungen gehen die LXX. noch viel weiter: Ps. 24. 27. 29. 31. 38. 48. 60. 93. 94. So gingen spätere Leser also in ihren Muthmaassungen nach den verschiedensten Richtungen.

§. 3.

Verfasser und Zeitalter der Psalmen.

Die Ueberschriften geben uns, wie wir bisher erkannt haben, keine Bürgschaft in Rücksicht auf Verfasser, Zeitalter und geschichtliche Situation. Die Pss. selbst sind ohne alle geschichtliche Bemerkungen über Verfasser und Veranlassung, nirgends wird eine Person namhaft gemacht oder näher bezeichnet, wie diess z. B. Richt. 5 und 2 Sam. 1 geschieht, denn wenn Ps. 18, 51 einmal David genannt wird, so liegt — wie wir sahen — darin noch kein Erweis der davidischen Autorschaft. Eben die Ueberschriften lehren aber, dass es ein Bedürfniss war, die einzelnen Lieder auf Grund gewisser Eigenthümlichkeiten auf bekannte Verfasser zurückzuführen und auf bestimmte Situationen zu rathen. Es lassen sich nun aber gewisse Kriterien ermitteln, um das Zeitalter eines Ps. richtig zu ermitteln. 1) Es fehlen uns schon im A. T. nicht ganz die Kennzeichen, an welchen wir ein Lied aus David's Zeit, oder von David selbst, erkennen können, da sich die Lieder und Sprüche 2 Sam. 1, 17 f. 3, 33. 34 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf David selbst zurückführen lassen. Sicherer noch können wir aus den übrigen Schriften des A. T. vorbereitet sein, um das Zeitalter des Jesaja, des B. Hiob, Jeremia, der exilischen und nachexilischen Schriftsteller wiederzuerkennen. 2) Mit diesen Liedern, deren Zeitalter sicher erforscht ist, stehen dann wieder andere in weiterem oder näherem Zusammenhange durch Sprache, Gedanken und geschichtliche Andeutungen. Findet man diesen Zusammenhang auf, so wird ein Hauptmittel gewonnen sein, um das Geschichtliche der Lieder im Sinne der Dichter selbst wiederzufinden. 3) Für einige spätere Pss. giebt uns die Chronik wenigstens die Bürgschaft negativer Art,

dass sie nicht noch einem späteren Zeitalter, als dem des Chronisten entstammen. 4) Die in Text gegebene Ordnung ist, — wenn zur Gruppirung der Pss., namentlich in den beiden ersten BB., auch zugleich das Zusammentreffen in gewissen Gleichartigkeiten mitgewirkt hat — doch dabei möglichst eine chronologische (im Grossen und Ganzen schon wegen der allmäligen Sammlung der BB. eine solche), wenn natürlich auch Ausnahmen davon Statt finden werden. Wendet man nun diese Mittel der Untersuchung an, so wird man sich dabei freilich doch bescheiden müssen, gleich jedes Lied seiner bestimmten Zeit und seinem Verfasser nach Tag und Jahr, selbst mit dem Namen des Dichters, zuweisen zu können. Viele Ausdrücke und Bilder sind in der Zeit des sinkenden Sprachalters des siebenten Jahrhunderts und es giebt so manche *verba solemnia* und *loci communes*, welche in verschiedenen Pss. wiederkehren (z. B. 38, 2 vgl. 6, 2; 40, 4 vgl. 52, 8; 40, 15—17 vgl. 35, 4. 26. 27. 21. 25. 22. 23), dass sie bei verschiedenen Verfassern wiederkehren können, ohne dass man auf Identität der Verfasser oder auf Compilation zu schliessen hat. Auch zwei verschiedene Verfasser konnten denselben Ausdruck, dasselbe Wort oder Bild, denselben Gedanken geben, oder, wenn an eine Abhängigkeit gedacht werden muss, so kann bald ein Psalmendichter eine prophetische Stelle, ein Prophet einen Psalmendichter benutzt haben. Insbesondere ist aus den vielen Anklängen, die sich aus den Pss. bei Jeremia finden, nicht sofort auf ihn als Verf. vieler Pss. zu schliessen.

Es war eine abgeschmackte Aeusserung der spätern Rabbinen, dass schon der Erzvater Jaqob das ganze Psalmenbuch auswendig gewusst habe (Eisenmenger's entd. Judenth. I. 325); auch die Zurückführung von Ps. 90 auf Abraham (*Fabric. Cod. Ap. V. T. II.* 404), Melkizedeq (a. a. O. 290), oder gar Adam (a. a. O. 19) sind maasslos absurd. Da nun aber auch Ps. 90 dem Moses nicht angehören kann, so wären die Aeltesten der in den Ueberschriften genannten Dichter David und seine Zeitgenossen, die Qorachiten und ihre namhaft gemachten Sänger und Dirigenten, denn der ganze Psalter wird selbst im N. T. nicht dem David beigelegt und auch Apg. 4, 25. Hebr. 4, 7 vgl. 3, 7. 11. 15 wird der Psalter nur *a potiori* auf David zurückgeführt. Spätere, Juden und Christen, bis auf Herrn Ludwig Clauss herab, haben freilich anders urtheilen zu müssen geglaubt. Hieronymus sprach den Grundsatz aus, dass auch alle anonyme Pss. dem David beizulegen seien (*Epist. ad Cyprian. Opp. ed. Martian. II.* 695), ja der Talmud und einige KVV., welche Hieronymus deshalb tadelt (p. 696), gingen so weit, dass sie alle 150 Pss. dem David zuschrieben, selbst die Pss., welche in den Ueberschriften andern Verfassern zugeschrieben werden. *August. de civ. D. XVII*, 14 meint daher: David selbst habe einigen Pss. fremde Namen vorgeschrieben, darin aber eine bestimmte allegorische Deutung gegeben. Vgl. *Chrysost.* in Ps. 50. *Opp. ed. Montf. V.* 573: *Οὐχ ἅπαντες οἱ*

ψαλμοὶ εἰς τὸν Δαυίδ εἰρημένοι εἰσίν. ἅπαντες μεν γε παρ' αὐτοῦ, ἃ πάντες δὲ εἰς αὐτὸν εἴρονται.

Wir haben nunmehr zunächst näher zu betrachten, inwieweit, oder ob überhaupt David als Dichter der vorliegenden, ihm zugeschriebenen Pss. gelten könne. David galt der späteren Zeit für einen Propheten, Apg. 2, 30, wie denn schon 2 Sam. 23, 2 ein Späterer den David selbst sagen lässt: der Geist des Herrn rede durch ihn und auf seiner Zunge sei das Wort des Herrn. Dass er ein Dichter war, kann nicht bezweifelt werden, da ihn die Nachwelt doch nicht ohne Grund so hoch als Dichter gefeiert und ihm in unserer Psalmensammlung so viele Lieder beigelegt hätte, wenn auch, strenggenommen, Am. 6, 5 nur von seiner Sangmeisterschaft die Rede ist. Dass er aber ein religiöser Dichter gewesen, in dem Sinne, wie er nach jenen Pss. gedacht werden müsste, ist, wie diess Rödiger i. d. ALZ. 1841. N. 192 trefflich ausgeführt hat, erst zu erweisen. Welcher Art man ein Lied, religiösen Schwunges, aus dem Alterthume, der davidischen Zeit nicht zu fern, erwarten dürfe und wie die davidische Sprache beschaffen sein müsse, lehrt uns das Lied der Debora (Richt. 5), — und wie weit unterscheidet sich dieses von den angeblich davidischen Psalmen! Dass David überhaupt Veranlassung hatte religiöser Dichter zu werden, bedarf gleichfalls erst des Beweises. Saul's böser Geist ist — wie Rödiger bemerkt — sicherlich ganz andern Liedern gewichen, als diesen Psalmen. Keiner derselben (worin auch de Wette, Vatke Rel. des A. T. I. 292, Redslob in Jahn's N. Jahrbb. B. 24 H. I. S. 6 übereinstimmen) kann auch nur mit einiger Sicherheit dem David beigelegt werden und erst eine späte Zeit, welche ganz andere Vorstellungen von David und seinen Zuständen hegte, liess ihn solche Lieder in Beziehung auf die Gemeinde, den Tempel und den Cultus dichten. Würde, Erhabenheit, kriegerischer Geist, hohes Bewusstsein und Einfachheit sind keine sichern Kriterien, um danach einem Ps. dem David beilegen zu können, denn auch andere Dichter als David konnten mit Würde, hohen Bewusstseins, kriegerischen Geistes voll und erhaben schreiben und uns müsste eine ziemlich beträchtliche Anzahl unzweifelhaft davidischer Pss. vorliegen, um danach entscheiden zu können. Der einzig sichere Maassstab, welchen wir an solche Lieder legen dürfen, kann nur aus der beglaubigten Geschichte, wie sie in der Grundschrift der BB. Sam. vorliegt, entlehnt werden. Diese stellt nun aber den David — wie diess auch Rödiger a. a. O. ausführt — zwar als einen hochherzigen, starken, kühnen und edeln, aber auch rohen Charakter dar, der weit entfernt war von jener weichen Hingebung und niedergedrückten unterwürfigen Stimmung, wie sie sich in vielen Pss. ausspricht. So dürfen wir denn sagen: es gebe kein einziges Lied, welches mit Nothwendigkeit dem David zugeschrieben werden müsste, — wie sich denn nach richtiger Erklärung nirgend der Verf. als ein König zu erkennen giebt — und es fragt sich, ob David ein

einziges Lied aufgeschrieben habe. Welcherlei Bewandtniss es mit den davidischen Liedern in den BB. Sam. habe, ist Kenáan I. LXV f. gezeigt worden. Die ältesten Lieder des Psalters, welche im ersten B. aufbehalten sind, mögen dem neunten und achten Jahrhundert angehören. Sie wurden auf David zurückgeführt, wie Gesetze verschiedener Zeiten auf Moses, Weissagungen auf den Jesaja. Diese ältesten Lieder galten späteren Dichtern immer mehr als Vorbilder (wie denn Ps. 61 gradezu nach einem Liede David's gedichtet ist) und aus der wiederkehrenden Gleichartigkeit und den Parallelen schloss man wiederholt auf denselben Verfasser. Ebensowenig aber, wie dem David, vermögen wir nach den Untersuchungen über die Ueberschriften (§. 2) und nach der Auslegung selbst irgend einen Ps. davidischen Zeitgenossen oder dem Salomo beizulegen. Alle Lieder der beiden ersten BB. — mit Ausnahme weniger späterer gleich zu Anfange des zweiten B. — können vor dem Exile von Propheten und andern frommen Männern zu Hoseas, Jesajas, des Verf. vom B. Hiob, des Habaquq und Jeremia verfasst sein; zuvörderst, weil sie nur solche Vorstellungen enthalten, welche in das Volk Israel überhaupt erst gepflanzt zu haben, das Verdienst der Propheten war; zum andern, weil sie alle bereits ein aufgeschriebenes Gesetz — dessen Aufzeichnung in der Elohimsurkunde erst seit Salomo begonnen haben kann, Ken. I. XCI. — ja die meisten sogar schon den Jahvisten und den Deuteronomiker voraussetzen. Die Kritik des Pentateuches leistet hier die sicherste Bürgschaft für die Richtigkeit unseres Ergebnisses.

In den beiden ersten BB. lassen sich freilich nur wenige Pss., welche der geschichtlichen Auslegung bedürfen, mit Sicherheit auf bekannte Thatsachen beziehen, welche der Geschichte angehören. Ps. 20 fällt zwar sicher in die Königszeit, doch lässt sich die Veranlassung nicht näher nachweisen. Ps. 21 kann bei'm Regierungsantritt eines Königes gedichtet sein. Ps. 45 ist kein König des A. B. das Subject. Mit Sicherheit sind zuerst Ps. 46 in die Zeit des Hiskia, Ps. 47 u. 48 in die Zeit Josaphat's, Ps. 68 in die Zeit des Necho zu setzen. Ps. 42. 43. 44. 59. 60 gehören mit hoher Wahrscheinlichkeit der makkabäischen Periode an. Alle übrigen Pss. der beiden ersten BB. fallen in die drei letzten Jahrhunderte vor dem Exil, namentlich auch in das siebente, in welchem mit dem Aufschwunge des Gesetzes seit Josia's Zeit die Schriftstellerei recht eigentlich in Aufnahme kam, daher es eben so reich an lyrischen wie an prophetischen Erzeugnissen ist. Mit entschiedener Bestimmtheit lässt sich indess weder ein Ps. auf den Jesaja selbst, noch auf den Jeremia zurückführen, namentlich ist der letztere, wenn sich auch auffallende Parallelen finden, seiner ganzen schriftstellerischen Eigenthümlichkeit nach wohl gar häufig der Entlehnende; auch war der Charakter seiner Sprache der allgemeine seiner Zeit.

Ob wir lyrische Werke aus der Zeit der ostasiatischen Verbannung besitzen, ist allerdings sehr zweifelhaft, denn die Harfen

waren ja damals verstummt (Ps. 137, 2), doch scheinen dieser Zeit Ps. 104—106 und möglicher Weise Ps. 102. 103 anzugehören. Aus der Zeit bald nach dem Exile mögen Ps. 96. 107 stammen. In der ersten Zeit der freudigen Begeisterung nach dem Exile lassen sich so fröhliche Lieder erwarten; bald, als das Heil hinter den Erwartungen zurückgeblieben war, bemächtigten sich Kleinmuth und Trotz der Gemüther und die Anfänge zu einer andern Richtung zeigten sich schon bei der Grundsteinlegung der Häuser im zweiten Jahrhundert, vgl. Esr. 3, 12. Eine grössere Anzahl so fröhlicher Lieder können wir also in dieser Zeit kaum erwarten. In die spätere persische Zeit lässt sich mit Sicherheit kein Lied versetzen — wie häufig man auch das Gegentheil behauptet hat — ebensowenig wie in die Zeit der ersten Ptolemäer und Seleuciden. Bei allen im Obigen nicht näher bezeichneten Pss. der drei letzten BB. und mit Ausnahme von Ps. 75. 76, welche wenigstens Versuchsweise im Comm. dem assyrischen Zeitalter zugewiesen sind, ist im Comm. entweder die Nothwendigkeit, oder doch die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit nachgewiesen, dass sie der makkabäischen Periode (wie schon einige Lieder des zweiten B.) von Antiochus Epiphanes oder Mattathias und Judas Zeit an bis auf Simon, den Fürsten und Hohenpriester, angehören und in Rücksicht auf Ps. 1 u. 2 wird dieser Beweis noch hier in den Vorbemerkungen geführt werden. Mag die Richtigkeit dieser geschichtlichen Beziehung auch im Einzelnen oft bezweifelt und nur schwach gestützt werden können, so spricht doch das überraschende Zusammentreffen der Andeutungen in den Liedern selbst mit bekannten geschichtlichen Thatsachen der makk. Periode und zwar in chronologischer Folge verbürgend für dieselbe. Zwar hat man sich gegen die Annahme makkabäischer Pss. überhaupt — als deren rüstigster Vertheidiger Hitzig aufgetreten ist — von vielen Seiten her aufgelehnt *), dennoch muss ich mich, wie bereits zum Dan. S. XIV f. geschehen, noch jetzt **) auf das entschiedenste zu Gunsten makkabäischer Pss. erklären, darauf indess besonderen Nachdruck legend, dass ich bei gar vielen Pss. nur die Möglichkeit makkabäischer Abkunft und den Mangel inneren Widerspruches nachgewiesen habe und mich gern bescheide, überall der Selbst-

*) Gesenius, Ergänzungsbl. der ALZ. 1816. N. 81. S. 643 und derselbe in der Vorr. zu Gramberg's Gesch. der Religionsideen; Eichh. Einl. V. 48; *Hassler Comm. crit. de Pss. Maccab. Part. I.* u. *II.*; de Wette, Comm. S. 10; Ewald poet. BB. I. 205; Maurer, Köster, Hengstenberg und Aa.

**) Mit Venema, Bengel *(ad introductiones in libr. Pss. supplementa quaedam)*, besonders Hitzig Begriff der Krit. S. 91 ff. und in dessen Pss. B. II. für die Annahme makkabäischer Pss. erklärten sich auch Hartmann: enge Verb. des A. T. mit dem N. S. 245 f., Zunz: Gottesd. Vortr. der Juden, S. 15; Vatke, Rel. des A. T. I. 580 f. Movers kathol. Zeitschr. XVI. 165. Vgl. *Hesse de Psalmis Macc. Vratisl.* 1835.

täuschung entgangen zu sein. Grade von Ps. 120 ab war es vorzugsweise auch die nothwendige Voraussetzung einer im Allgemeinen bestehenden chronologischen Anordnung des Psalters, welche mich zu meinem Urtheile bestimmte. Dem richtigen Verständniss des für alle Zeiten allgemein gültigen religiösen Inhaltes ist dadurch in keinem Falle Eintrag geschehen.

Makkabäische Pss. sind aber schon von vornherein wahrscheinlich, da in der Zeit des Kampfes für Freiheit und Religion, unter einem, von dem Gedanken für den Gott der Väter beseelten und zu Heldenthaten entflammten Volke die religiöse Poesie zu neuem Schwunge aufleben musste, wenn sie zeither erstorben war. Man wendet zwar ein: „die Beziehung der in Rede stehenden Lieder auf das makkabäische Zeitalter sei durchaus nicht nothwendig, da sich in der früheren Geschichte sogar passendere Situationen dafür auffinden lassen. Als Religionskriege habe der religiöse Israelite alle Kriege gegen heidnische Völker betrachtet, da man sich das Volk von Gott selbst angeführt dachte und man zugleich immer für Ausbreitung der Religion kämpfte. Die meisten dieser Pss. bezögen sich also höchst wahrscheinlich auf die Zerstörung Jerusalem's durch die Chaldäer.“ — Allein wirkliche Religionskriege, wie sie Ps. 44, 23. 60, 6 vorausgesetzt werden, kannten die Israeliten wirklich erst in der makkabäischen Zeit (vgl. zu den a. OO.), wenn auch allerdings der Krieg von jeher als ein „Krieg Jahve's“ d. h. ein heiliger Krieg galt (Ken. I. 698). Es finden sich nun aber auch sonst in unserer Sammlung Lieder, welche der Idee, die wir uns vom makkabäischen Zeitalter bilden, vollkommen entsprechen und deren geschichtliche Beziehungen zugleich nur in jener Periode ihr vollkommenes Verständniss erhalten. So ausser den genannten Pss. z. B. Ps. 74 (vgl. S. 372 f.). Ps. 77 (vgl. S. 391). Ps. 78 (vgl. S. 399). Ps. 79 (vgl. S. 416). Ps. 80 (vgl. S. 422). Ps. 83 (vgl. S. 439). Ps. 89 (vgl. S. 481). Aber auch eine grössere Anzahl, die wiederum in innerem Verwandtschaftsverhältniss mit jenen Liedern steht, ist nach wahrscheinlicher Vermuthung in diesem Zeitalter gedichtet worden und es ist, wie auch Hitzig diess hervorhebt, gewiss keine natürliche Annahme, dass man in dieser späten Zeit nur einzelne Lieder mitten unter diese älteren gestellt haben sollte. Zudem ist zu beachten, dass sich fast alle die Lieder, welche in der Auslegung auf makkabäische Zeiten bezogen worden sind, jedenfalls recht deutlich als nachexilische erweisen (z. B. von Ps. 120 ab) und die Beziehung auf die makkabäische Periode dann jederzeit vor der Deutung auf die persische Zeit den Vorzug zu haben scheint.

Wiederholt haben die Gegner sich auf „die Geschichte des Kanon“ berufen und geradezu behauptet, diese vertrage sich nicht mit der Annahme makkabäischer Pss. Allein eine unbefangene Geschichte des Kanon lehrt, dass derselbe schon des B. Daniel wegen wenigstens längere Zeit nach dem Tode des Antiochus Ep. geschlossen

sein könne. Mein Comm. zum Dan. Einl. S. VIII f. — Auf einen andern Einwurf (Ewald's): „in vielen dieser Pss. werde überall der einmüthigste, blühendste Zustand der Religion in Israel vorausgesetzt, da die makkabäischen Zeiten doch im B. Daniel als Zeiten innerer religiöser Spaltung und starken Abfalles gelten", — auf diesen Einwurf ist bereits §. 2 zu Ps. 44 geantwortet. — Man wendet aber auch ein: „Mehre der für makkabäisch gehaltenen Pss. würden in den Ueberschriften alten Sängern zugeschrieben, z. B. Ps. 60 dem David selbst, Ps. 42—44 den Qorachiten. Wenn nun aber auch diese Ueberschriften nicht ächt sein sollten, so habe doch lange Zeit nach Abfassung eines Liedes verfliessen müssen, ehe man die Zeit seiner Abfassung vergessen und dasselbe so falsch deuten konnte. Die Ueberschriften müssten dann bis in's erste Jahrhundert vor Christus herabgesetzt werden." Hierauf die Antwort: Zur Zeit, als im letzten Jahrhundert vor Christus der Kanon geschlossen sein mag, konnte man über die Abfassungszeit der Pss. des zweiten und dritten Buches (welche bereits makkabäische Lieder enthalten) wenigstens schon sehr zweifelhaft sein. Grade die zwei letzten, am spätesten gesammelten BB. stehen unserer Annahme gar nicht entgegen. Das vierte B. legt nur Einen makkabäischen Ps. (90) dem Moses und zwei (103. 108) dem David bei und ist sonst ohne alle Ueberschriften. Grade die Namenlosigkeit der im vierten B. enthaltenen Pss. ist für ein Zeichen der Jugend zu halten; sie scheint anzudeuten, dass der Sammler nicht viel jünger als die Verfasser war. Nur bei jenen drei Liedern täuschte man sich; Ps. 90 aus Missdeutung des Inhaltes; Ps. 103 scheint aber auch wirklich ein älterer Ps. aus der Zeit des Exiles (S. 557) und Ps. 108 ist aus zwei älteren, dem David zugeschriebenen, Liedern zusammengesetzt. Allerdings wird im fünften B. wiederum eine grössere Anzahl von Liedern auf David zurückgeführt, allein die Mehrzahl derselben ist auch in der That sehr treue Nachbildung älterer Vorbilder, welche man für davidische anzusehen sich gewöhnt hatte und — was charakteristisch für die späte Zeit ist — eine geschichtliche Ueberschrift wagt der Sammler doch nur Einmal: Ps. 143. Auch erinnere man sich des (§. 2) Gesagten, dass das Ueberschriftwesen in der spätesten Zeit wieder sehr um sich griff, wie wir an den LXX. sehen, welche aber doch einige der hebräischen Ueberschriften noch nicht vorgefunden haben. Bleibt endlich noch etwas Befremdendes übrig, so halte man sich an die Analogie des B. Daniel, dessen gleichzeitigen Ursprung man im makkabäischen Zeitalter nicht erkannte.— Mit letzterem Einwande hängt ein andrer zusammen. Man nimmt nämlich die so späte Abschliessung der ganzen Psalmensammlung in Anspruch. Wäre sie nicht — so sagt man — sehr frühzeitig zusammengereiht und in den Kanon aufgenommen worden, so würde sie nicht den Zug der dritten und letzten Abtheilung, der Ktubim, eröffnen, sondern mit andern, erst zur Makkabäerzeit aufgenommenen

Schriften zu Ende stehn. Allein dieser Einwurf ist beseitigt, sobald man erkennt, dass das erste B. (Ps. 3—41) lauter vorexilische Pss. enthalte und frühzeitig gesammelt sein könne. Die später geschriebenen BB. wurden dann natürlich dem ersten angeschlossen und andere schon aufgenommene Schriften vorgesetzt. In dieser Anschliessung späterer Lieder liegt eben der Grund, dass der Psalter nicht unter den Propheten steht. Zum Dan. S. XIII. Der gleiche Fall scheint bei den Sprüchen eingetreten zu sein. Um aber davon zu schweigen, dass Daniel noch nicht eigentlich am Ende der K'tubim steht, so nahmen die Pss., wie ja Jesaja und Chronik, vielleicht auch ursprünglich einen andern Platz ein und wurden später, ihres bedeutenden Umfanges wegen, mit dem ersten Platze bedacht, während die Chronik, an deren Ende sich ja das B. Esra schliesst, aus demselben Grunde zuletzt zu stehen kam. So nämlich wurden die kleinern BB. in die Mitte genommen. — Auch der aus der Sprache entnommene Grund: „So späte Dichter würden nicht mit solcher Reinheit und Classicität geschrieben haben, wie es hier theilweise der Fall ist, dagegen sprächen schon die lyrischen Stücke im Daniel" hält nicht Stich, denn der Verf. des Daniel giebt sich überall als ziemlich ungewandter Schriftsteller kund, dem es zudem nur um die Durchführung seiner Idee zu thun war, und nichts steht der Annahme entgegen, dass auch ein späterer Schriftsteller die alten Klassiker glücklich nachahmen konnte. Grade die spätesten Schriftsteller — bemerkt Hitzig —, die ihre Sprache mühseelig erlernten, schrieben wieder ein sehr reines Hebräisch und eiferten mit vielem Erfolge den Vorgängern nach, wenn sie nur Talent hatten. Setzten wir diese Pss. auch in's chaldäische oder persische Zeitalter, so würden diese Dichtungen ja doch schon der silbernen Aera der hebr. Literatur angehören. Die Meinung derjenigen aber, welche behaupten, die hebr. Sprache sei in oder bald nach dem Exile völlig ausgestorben, ist, wie der Comm. zum Dan. S. XXX f. erwies und gegen Hävernick von jüdischer Seite auf's Neue gerechtfertigt ist, eine völlig irrige.

§. 4.

Sammlung, Abschliessung und Anordnung des Psalters.

I. Die Pss. wurden also nicht auf einmal, sondern allmälig gesammelt. Der Annahme, dass das erste B. schon längst gesammelt war, als die übrigen BB. hinzukamen, scheint nichts entgegenzustehn. Vielmehr spricht dafür, dass in anderm Falle Ps. 14 schwerlich als Ps. 53 und Ps. 40 als 70 wieder in das zweite B. gedrungen wäre und dass zwischen Ps. 42. 43 und 41 (oder, wenn Ps. 45 der ursprüngliche Anfang des zweiten B. war, mit diesem) nicht das geringste Gleichartige ist. Diess B. enthält nur Lieder

der älteren und mittleren, vorexilischen Zeit und leicht mag es sein, dass — wie *Movers de utr. rec. Jer. ind. p.* 49 vermuthet — Nehemia der Sammler sei, dem, in der freilich unkritischen St. 2 Macc. 2, 13 ein Antheil an der Sammlung der Schriften David's beigelegt wird. Diese Sammlung, wohl erst von späterer Hand mit der chronistischen Doxologie: „Gesegnet sei Jahve in Ewigkeit" geschlossen, enthält lauter Jahvepsalmen und zwar nur Davidische, denn wie es sich mit den anonymen Pss. 10 u. 33 verhalte, ist bereits gezeigt worden, und Pss. 1 u. 2 gehörten ursprünglich nicht zur ersten Sammlung. — Das zweite B. Pss. 42—72 enthält vorherrschend Lieder der mittleren Zeit, zwar vermischt mit ganz späten (42—44. 59. 60), allein wahrscheinlich mit Ausschluss jedes älteren Liedes. Diese Lieder werden den Sängern David's, den Qorachiten (42—49), dem Asaph (50) und, je nachdem sie den Davidischen des ersten Buches gleichartig sind, dem David selbst (51—65. 68—71) beigelegt; nur Pss. 66. 67 sind anonym (nicht Ps. 71, welchem Ps. 70 als Einleitung dient) und Ps. 72 wird dem Salomo beigelegt, an geeigneter Stelle zu Ende der Lieder David's und auch sonst. S. Einl. zu Ps. 72. Der Sammler dieses zweiten B. kann nicht der des ersten sein, da sonst Ps. 14 nicht als Ps. 53 wiederkehren würde und Ps. 70 nicht als Wiederholung aus 40, 14—18, auch hat der Sammler hier absichtlich nur solche Lieder gesammelt, in welchen aus einer gewissen Vorliebe überwiegend der allgemeine Gottesname Elohim erscheint, worin schon der Anfang der späteren, bis zum Aberglauben gesteigerten Gewöhnung, den Jahvenamen zu vermeiden gesehen werden kann. *) Der Sammler dieses Buches schloss diese Sammlung wohl selbst an die erste und versah sie Ps. 72 mit der Unterschrift: „Zu Ende sind die Bittgebete David's, des Sohnes Isai's." Nach seiner Meinung waren nun alle Pss. David's gegeben, doch spricht er von den Liedern nur *a potiori*, denn dass die Worte nicht zu pressen sind, ersieht man daraus, dass Pss. 42—50 andern Sängern beigelegt werden (denn die Annahme, diese Lieder hätten ursprünglich gar nicht in dieser Sammlung gestanden, ist willkührlich), ferner daraus, dass auch zwei anonyme Pss. (66. 67), von denen es doch nicht gewiss ist, ob sie für davidische gelten sollen, erscheinen, und endlich daraus, dass Ps. 72 dem Salomo beigelegt wird. Der Sammler muss in der ersten makkabäischen Zeit gelebt haben, wie das Zeitalter von Pss. 42—44. 59. 60 zeigt. Er reihte sie der schon vorgefundenen

*) Der Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohim (worüber *Delitzsch Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, 1846) kann hier nicht wie im Pentateuch aus der geschichtlichen Voraussetzung, dass Jahve der spätere Gottesname der Israeliten sei, erklärt werden, aber auch nicht aus der gewaltsamen Annahme: der Sammler habe nach eigenem Gutdünken und aus Superstition Elohim st. Jahve gesetzt und letzteren Namen nur hin und wieder stehn lassen. S. dagegen auch Delitzsch a. a. O. S. 21 vgl. S. 10. —

Sammlung an, daher 42—44 ebensowenig mit den vorhergehenden und folgenden Gemeinsames haben, als Ps. 72 und 73. — Der Sammler des zweiten B. kann nicht auch der des dritten B. (73—89) sein, da trotz der Unterschrift Ps. 72 noch ein davidischer Ps. (86) erscheint. Er schloss sich aber dadurch an die Anordnung des zweiten Buches an, dass auch er (etwa bis auf Ps. 75. 76), unbeschadet der chronologischen Folge, bis Ps. 83 (oder Ps. 84, worin noch viermal Elohim) solche Lieder Asaph's und der Qorachiten aufgenommen hat, in welchen der Gottesname Elohim bedeutend (zufällig oder absichtlich) vorherrscht und erst gegen das Ende hin (85—89) wieder Jahvepsalmen der Qorachiten stellte, so dass nun die Elohimpsalmen von den Jahvepsalmen zu beiden Seiten eingeschlossen sind. Bis auf Pss. 75. 76, welche älter zu sein scheinen und deren Stellung S. 382 gerechtfertigt ist, können die Lieder dieses dritten B. alle auf die makkabäische Zeit gedeutet werden. Am Schluss des B. kehrt die Doxologie des ersten B. wieder. Der Sammler des dritten B. mag sie daher entlehnt haben. — Dass der Sammler der übrigen Lieder bis zu Ende nicht der des zweiten B. ist, ist deutlich, denn in anderm Falle würden Ps. 57, 8—12. 60, 7—14 gewiss nicht als Ps. 108 wiederkehren, aber auch die Sammlung des dritten B. gehört ihm nach der veränderten Weise der Ueberschriften und der Anordnung schwerlich an; zudem hat Ps. 89 nichts gemeinsam mit Ps. 90. Alle diese Lieder, mit namentlicher Ausnahme von Ps. 96. 103—107, tragen deutlich den Charakter der jüngsten Sammlung. Sie enthält immer mehr leichtere, nachgeahmte, späte Lieder; ferner folgen oft längere Reihen sehr ähnlicher Lieder auf einander, durch unähnliche entweder gar nicht oder nur selten unterbrochen. Diese Reihe enthält die eigentlichen Fest- und Opfergesänge des zweiten Tempels, die Hodu's, Hallelujah's und Pilgerlieder; ferner finden wir darin eine alphabetisch geordnete Gnomologie (119) und Nachträge zu den angeblich davidischen Gesängen. Wenn die Doxologie Ps. 106 auch keineswegs ursprünglich ein Buch abgeschlossen haben kann, so wurde sie von dem letzten Sammler doch zugleich zum Schlusswort eines Buches (und zwar des vierten) bestimmt (vgl. S. 590. 592). Somit ist die Eintheilung in fünf BB., nach dem Vorbilde des Pentateuch, wirklich von dem letzten Sammler beabsichtigt worden.

Dieser Sammler, der in den Zeiten Simon's oder Hirkan's — denn bis zu ihnen reichen die Psalmen herab — gelebt haben mag, stellte nun aber auch die beiden anonymen Pss. 1 u. 2 der ganzen Sammlung voraus; denn obwohl Ps. 2 ein Königspsalm ist, so beginnen doch mit Ps. 3 erst die Ueberschriften, welche die Lieder dem David zueignen und sie also für die ältesten erklären, und dadurch wird bezeugt, dass, wie auch die Tradition besagt, die erste Sammlung ursprünglich mit Ps. 3 begonnen habe. Ps. 1 ist ein einleitender, in höchster Allgemeinheit gehaltener und den Kern vieler Lieder zusammendrängender; Ps. 2 wendet den allgemeinen

paränetischen (ermahnenden und tröstenden) Inhalt jenes Liedes speciell auf den König (Messias) und dessen Feinde an und tritt erklärend vor Ps. 3 u. 4, worin ein König zu reden und somit an einem wirklichen Könige des A. B. gezeigt schien, wie innig Gott und der König verwandt, wie des Königes Feinde auch zugleich Gottes Feinde seien. Um Ps. 2 dem dritten und vierten noch mehr anzunähern, ist der Ausdruck in diesem sogar in jenem benutzt. Vgl. „sie sinnen Eitles" 2, 1 m. 4, 3: „ihr liebet Eitles", auch geschieht 2, 6 wie 3, 5 des „heiligen Berges" Erwähnung und Ps. 2 sowie Ps. 3 beginnen beide mit מה׳. Dass der Verf. der beiden ersten Pss. identisch sei, ist schon nach dem Verhältnisse des Inhaltes beider zu einander überaus wahrscheinlich und wird durch die Vergleichung des Einzelnen entschieden gewiss. Die Glückseeligpreisung 1, 1 u. 2, 12 einander; es besteht zwischen beiden Pss. ein Parallelismus des Gedankens (beide weisen auf das Gericht Gottes hin: 1, 5. 2, 9. 12); der Ausdruck 1, 6 ist wie 2, 12 und beiden ist die Auslassung des Artikels gemeinsam (1, 4. 5. 2, 1). Wer der Dichter beider Pss. sei — ob etwa der letzte Sammler, wie Hitzig vermuthet, — das lässt sich nicht mehr ermitteln. Dass der S. kein König gewesen, ist deutlich, da sich der Dichter Ps. 2 (der den König v. 7 nur redend einführt) ebensowohl von der Person des Königes unterscheidet, wie der S. Ps. 18, 51 sich selbst von der Person David's, in dessen Person der Ps. gesprochen ist. Apg. 4, 25 wird Ps. 2 zwar dem David beigelegt, allein nur in dem Sinne, in welchem das N. T. die ganze Sammlung *a potiori* dem David beilegt. Alles begünstigt die Annahme einer sehr späten Abfassung, woraus sich zugleich die Stellung dieser beiden anonymen Lieder am besten erklärt. Ps. 1 spricht die althergebrachte mosaische Vergeltungslehre aus; die Sprache ist klar und durchsichtig, ohne prägnante Kürze, „in ausgefahrenem Gleise sich fortbewegend" (mit Hitzig's Ausdruck) und ältere Muster nachahmend. Vgl. v. 1 m. 26, 4. 5; v. 4 vgl. m. 35, 5; v. 3 nach Jos. 1, 8; v. 4 nach Jer. 17, 8. Der zweite Ps. ist ein messianischer und zu vergleichen mit Ps. 110. Auch er ist nicht arm an Reminiscenzen. V. 9 ist die Vergleichung des Töpfergeräthes aus Jer. 19, 11; v. 4 ist nach Ps. 59, 9, vgl. Weish. 4, 18; v. 5 ähnlich wie Ps. 83, 16; v. 11 wie 100, 2 und v. 10 wie Weish. 6, 1. 1, 1; dass aber das originelle B. der Weisheit hier den Vorrang habe, macht Hitzig in Rücksicht auf diesen Vers daraus evident, dass der Ausdruck שפטי ארץ für heidnische Könige dem späten Sprachgebrauch angehöre. Weish. 1, 1. Ps. 148, 11. 89, 28. 138, 4.

Die Zählung, welche 150 Pss. gewährt, rührt gleichfalls wohl von dem letzten Sammler her. Dass Ps. 1 im jüdischen Alterthume nicht mitgezählt, sondern ursprünglich zu Ps. 2 geschlagen wurde, war eine Zählung, die auf unhaltbarer jüdischer Meinung beruhte. Vgl. Zunz, die Gottesd. Vort. S. 16, vgl. Wettst. zu Apg. 13, 33, da jeder Ps. für sich ein vollkommen abgerundetes Ganzes bildet.

Diese Zählung hat aber den Einfluss geübt, dass in mehren Mss. (und ehedem bei den LXX.) diese beiden Lieder zu Einem verbunden sind, daher auch Apg. 13, 33 Worte des zweiten Ps. als im ersten befindlich aufgeführt werden. Gewisse Mss. verbinden auch Ps. 9 u. 10, sowie Ps. 42. 43 (gleich den LXX.) zu Einem. Anderer Differenzen in den Mss. zu geschweigen, verbinden die LXX. auch Ps. 114. 115 ganz gegen den ursprünglichen Sinn zu Einem und trennen, den Zusammenhang zerstörend, dagegen 116, 1—9 von 116, 10—19 und 147, 1—11 von 147, 12—20. Zudem bringen die LXX. noch den apokryphischen Ps. 151 (David's Kampf mit Goliath) nach.

II. Schon die vier grossen Sammlungen, welche jetzt die fünf BB. der Psalmen bilden, sind — was sich als Ergebniss des Vorigen herausstellt — nicht auf einmal entstanden. Allein auch jenen Sammlungen müssen noch gar viele und zum Theil sehr verschiedene Sammlungen und Exemplare vorangegangen sein. Diess erhellt aus Ps. 18, vgl. m. 2 Sam. 22; Ps. 53 vgl. m. Ps. 14; Ps. 70 vgl. m. Ps. 40. Ferner wurden frühere Lieder von späteren Dichtern und Lesern benutzt, theilweise wiederholt, neu verarbeitet oder neu zusammengesetzt; wie Ps. 144. 108. Wenig erkennbar sind frühere kleinere Sammlungen in den drei ersten BB. Hier lässt sich überall nur erkennen, dass Gleichzeitigkeit und Identität der Verfasser, oder doch gewisse Gleichartigkeit des Ausdrucks und Inhaltes zwischen einzelnen Liedern die Veranlassung zu ihrer Zusammenordnung gab, doch wurde auch in letzterem Falle die chronologische Ordnung, soweit diess den Späteren noch gestattet war, wohl so gut als möglich innegehalten. Gleich in Ps. III u. IV darf man auf denselben Verf. und dieselbe Situation schliessen. Beide sind Abendlieder (3, 6. 4, 9), denn irrig behauptet Delitzsch Symb. p. 46: das erstere Lied sei ein Morgenlied aus grammatischen Gründen (s. vielmehr zu 3, 6). Man vgl. ferner 3, 3 m. 4, 7; 3, 6 m. 4, 9; 3, 4 (כבודי) m. 4, 3. — Die Veranlassung Ps. V folgen zu lassen, lag darin, dass dieses Lied laut v. 4 ein Morgenlied ist, wie die beiden vorangegangenen Abendlieder sind, und darin, dass die Feinde wieder als Lügenredner geschildert werden, wie 4, 3. Auch vgl. m. 4, 9 a. E. כי אתה יהוה m. 5, 13 a. E.: כי את יהוה. — Dazu reiht sich Ps. VI von verwandtem Inhalt und Gleichheit des Ausdrucks im Einzelnen. Vgl. v. 9 (פעלי און) m. 5, 6; קול בכיי v. 9 m. 5, 3. — Aus gleichen Gründen folgt Ps. VII. Man vgl. 7, 5 (חלק) m. 6, 5; v. 7 (קומה יהוה באפך) m. 6, 2 (יהוה אל־באפך תוכיחני); 7, 17 (ישוב) m. 6, 11 (ישבו); 7, 2 m. 6, 5 (הושיעני). — Die Nebenstellung von Ps. VIII zum vorigen Liede wurde zunächst auch durch den ähnlichen Anfang veranlasst. Ps. 7 schliesst: „ich will singen den Namen Jahve's", Ps. 8 beginnt: „Jahve, unser Herr" und das Lied verherrlicht den Namen Jahve's. Vgl. auch צוררים 8, 3. 7, 5. 7. כונן 8, 4. 7, 13. — Ps. IX ist zu Ps. 8 u. 7 geordnet, da 9, 2 sich an 8, 10 anschliesst und v. 21 der Gebrauch von

אנוש 8, 5 wiederkehrt; an 7, 16 klingt 9, 16 an; 9, 5. 8. 9 vgl. mit 7, 7—9, auch kehrt das Prädicat עליון v. 3 wieder, vgl. 7, 18 und die Phrase זמר שם יי v. 3 vgl. 7, 18. — Mit Ps. 9 stimmt Ps. X im Hauptgedanken und in mancher Eigenthümlichkeit überein, so dass er — bei aller Selbstständigkeit — sich doch als eine Fortsetzung des vorigen und als das Werk desselben Verf. deutlich kundgiebt. Vgl. den Gebrauch von זר 10, 2. 9, 16; לעתות בצרה 10, 1. 9, 10; קומה יי 10, 12. 9, 20; בל יוסיף עוד לערץ אנוש 9, 18 vgl. m. אל יעז אנוש 9, 20 (vgl. 8, 5. 7, 16); דך 10, 18 wie 9, 10. — Ps. XI preist gleich den beiden vorigen den Herrn, der Alles sieht, nicht vergisst (11, 4. 10, 14) und hat desshalb und um der Parallelen v. 2 m. Ps. 10, 8—10 willen seine Stelle neben dem vorigen Liede erhalten. — Die Anreihung von Ps. XII wird zwar nicht durch etwaige Gemeinsamkeit des Ausdrucks erklärt, allein zu 11, 2. 3 stimmt die Klage über die Herrschaft der Frevler und die Unterdrückung der Gerechten. Dieser Gedanke verbindet auch Ps. 12 mit Ps. XIII. Ausserdem kehrt die seltene Phrase שית ב aus 12, 6 in 13, 3 wieder. — Die Stellung von Ps. XIV zu Ps. 13 — beider Inhalt passt zudem wohl zusammen — beruht auf Wiederkehr und gleicher Stellung von יגל 14, 7. 13, 6; auch vgl. עצה v. 6 m. עצות 13, 3. — Ps. XV verdankt seine Nebenstellung zunächst dem Inhalte. Wie Ps. 14 das Bild des Gottlosen, so wird hier das Bild des Frommen geschildert und die Erwähnung des „gerechten Geschlechtes" dem Jahve nahe sei mit Hülfe 14, 5 schien diese Gegenüberstellung noch mehr zu rechtfertigen. Worte, die 14, 1 von dem Gerechten ausgesagt werden (אמר בלבבו), klingen 15, 2 in der Schilderung des Gerechten wieder. Ausserdem ist die Frage 15, 1: מי יגור באהלך wie 14, 7: מי יתן מציון ישועת ישראל. — Ps. XVI, der das Bild eines Gerechten zeichnet, eignet sich schon um seines Inhaltes willen zur Nebenstellung. Ausserdem vgl. v. 9 אף בשרי ישכן לבטח m. מי ישכן בהר קדשך 15, 1; ferner vgl. בל אמוט 16, 8 m. 15, 5 und den Gebrauch von נשא 15, 3. 16, 4. — Desselben Verfassers ist Ps. XVII. Die Situation ist dieselbe (der S. ist in Lebensgefahr, von grausamen und hinterlistigen Feinden verfolgt). Die Schlussworte 17, 15. 16, 11 entsprechen einander; בימינך 17, 7 ist wie 16, 11; שמרני 17, 8 wie 16, 1; אל 17, 6. 16, 1; בל 17, 3. 5. 16, 2. 3. Auch vgl. 17, 3 (15) m. 16, 7; zudem ist der Uebergang von der Mehrzahl auf den Einzelnen 17, 11 wie 16, 10. — Dass Ps. 17 die Bitte um Errettung auf die Gerechtigkeit gegründet wird, Ps. XVIII die gewährte Errettung von der Gerechtigkeit abgeleitet ist (v. 22 f.), veranlasste die Nebenstellung des letztern Liedes. Ausserdem vgl. 18, 5 m. 17, 9; 18, 22 m. 17, 4; סבבוני 18, 6. 17, 11; מושיע 18, 42. 17, 7; 18, 4. 7 m. 17, 6; 18, 6 (קדמוני) 19 (יקדמוני) m. 17, 13 (קדמה); 18, 21. 25 (כצדקי) m. 17, 1 (צדק); תכריע 18, 40 m. תכריעהו 17, 13. — Ps. XIX begegnet der falschen Auffassung von Ps. 18, 21—28, auch empfängt 17, 1 durch dieses

Lied seine nothwendige Ergänzung. Im Einzelnen vgl. m., dass Gott 19, 15 צור genannt wird wie 18, 3. 47; vgl. מאורת עינים 19, 9 m. תאיר נרי 18, 29; בשמרם 19, 12 m. שמרני 18, 22; איתם 19, 4 m. ואהי תמים עמי 18, 24; משפטי יהוה 19, 10 m. משפטיו 18, 23. — Ps. XX ist in die Nähe von Ps. 18 gerückt, weil der Sammler der Meinung war, der König, der dort die grosse Noth schilderte (18, 7), rede hier wieder „am Tage der Noth" 20, 2. Verglich man die Worte letzterer Stelle (יענך יהוה ביום צרה) mit 19, 15 (יהיו־לרצון אמרי־פי והגיון לבי לפניך צורי וגאלי), so schien ausserdem die Nebenstellung zu Ps. 19 gerechtfertigt. — Obwohl die Ansicht, die in Ps. 20 (vgl. v. 4. 5) ausgesprochenen Wünsche seien Ps. XXI, 3 in Erfüllung gegangen und dieses Lied sei bei der Rückkehr aus dem Kriege, zu welchem der König Ps. 20 auszog, gedichtet, sich als eine irrige erweist, so lag eben in ihr doch der Grund der Zusammenstellung beider Lieder. — Ps. XXII ist um des Gegensatzes willen zu Ps. 20. 21 geordnet. Er schildert das tiefste Leiden des Gerechten, wie jene in freudigem Tone das Heil des Gesalbten. Ausserdem vgl. 22, 5 (בך בטחו אבותינו) mit 21, 8 (המלך בטח ביהוה) und ליהוה המלוכה 22, 29 m. המלך (wo Gott gemeint ist) 20, 10. — Die Nebenstellung von Ps. XXIII ist durch die Aehnlichkeit des Gedankens in den Schlussworten v. 5 m. 22, 28 ff. und durch die Wiederkehr des Bildes vom Gastmahl 23, 5, vgl. 22, 27. 30, veranlasst. — Die Folge von Ps. XXIV erklärt Hengstenb. aus der Beziehung beider Pss. aufeinander: „der 23ste Ps. schliesst (v. 6) mit der Hoffnung, im Hause des Herrn zu wohnen immerdar, unser Ps. beginnt (v. 3), nach einer Vorbereitung und Einleitung, mit der Frage: wer geeignet sei, bei seinem Gott, auf seinem Berge und an seinem heiligen Orte zu wohnen." — Ps. XXV klingt einigemale an den vorigen an; vgl. 25, 1. 5 m. 24, 4. 5. Auch vgl. man die Frage 25, 12 mit 24, 8. 10. — In Ps. XXVI schien der Anfang an 25, 21 anzuknüpfen und ausserdem vgl. 26, 3 m. 25, 5 und 26, 11 m. 25, 22. 16. 18; ferner 26, 11 m. 25, 21. 22. — Die Vergleichung von XXVII, 4 m. 26, 8; 27, 6 m. 26, 6 und 27, 11 m. 26, 12 veranlasste die Zusammenstellung. Auch ist der Wechsel und das Verhältniss der Impff. v. 4. 8 wie 26, 4. 5. 8. — Ps. XXVIII scheint der S. rettungslos verloren und sieht allein Rettung in Gott, ganz wie der S. von Ps. 27, der sich von aller menschlichen Hülfe verlassen sieht (v. 10). Ferner werden 28, 3 Menschen gleich den עדי שקר 27, 12 geschildert; v. 7 ונעזרתי vgl. m. עזרי חיית 27, 9; v. 2 שמע קול תחנוני vgl. m. 27, 7 (שמע יי קולי); v. 8 מעוז wie 27, 1, und der Nachdruck, der auf v. 7 auf לבי liegt, ist wie 27, 8. — Wie Ps. 28 (vgl. v. 3) ist auch Ps. XXIX (vgl. v. 11) in der Zeit der Bedrängniss von auswärtigen Feinden gedichtet. Ferner ist der allgemeine Schluss beider Pss. parallel, vgl. 28, 9 u. 29, 11, und an letzterer St. scheint auch das: „Jahve ist ihre Stärke" 28, 8 wiederzuklingen. — Der Grund der Anschliessung

von Ps. XXX liegt zunächst darin, dass der Name Jahve hier achtmal erscheint, wie in der Anfangs- und Schlussstrophe des vorigen Liedes. Auch kehrt כבוד v. 13, vgl. 29, 1. 2. 3. 9 und עז v. 8 vgl. 29, 1. 11 wieder. — In Ps. XXXI ist die Situation wie im vorigen. Der Gram hat den S. dem Tode nahe gebracht v. 10 vgl. 30, 4. Vgl. v. 6, wo Jahve אל אמת genannt wird, mit 30, 10. העמיד 30, 8 kehrt wieder 31, 9; היה לי לעזר 30, 11 vgl. m. היה לי לצור 31, 3. Ausserdem vgl. 30, 7 m. 31, 23. 2 und 30, 5 m. 31, 24. — Ps. XXXII konnte (nach v. 5) als ein Rückblick auf das Bekenntniss des עון 31, 11 angesehen werden. Vgl. noch אמרתי v. 5 m. ואני אמרתי 31, 23; אתה סתר לי v. 7 m. בסתר פניך 31, 21; צר v. 7 m. 31, 10; בלו עצמי v. 3 mit עצ׳ עששו 31, 11. Auch entsprechen sich beide Pss. einander am Schluss. — Dem Vf. von Ps. 31 u. 32 sind auch die Pss. XXXIII. XXXIV beizulegen. Wie Ps. 32, 5 m. Ps. 31, 11 in Verbindung steht, so knüpft der Anfang 33, 1 an den Schluss 32, 11 an und 32, 8 ist zu vergleichen mit 33, 18; auch vgl. man die Erwähnung des Rosses 33, 17 m. 32, 9; ferner die Glücklichpreisung 33, 12 m. 32, 1. 34, 9. Auch entspricht die Zahl der Buchstaben des Alphabetes in diesem Ps. der Zahl der Hälfte der Buchstaben in Ps. 32. — Ps. XXXIV, 16. 17 vgl. 33, 18. 32, 8; 34, 9 mit 32, 1. 33, 1; 34, 10. 11 m. 33, 20. Auch kündigt sich das Lied als eine תהלה an wie 33, 1, wie denn überhaupt der Eingang v. 2—4 an den Eingang 33, 1—3 erinnert. V. 10. 11 ist von Mangel und Entbehrung, daran der Fromme leidet, die Rede, wie 33, 18 a. E. — Der Grund der Anreihung von Ps. XXXV lag in v. 17. Die Jungleuen daselbst schienen die 34, 11 geschilderten. Ausserdem erscheinen einige Eigenthümlichkeiten aus Ps. 34 hier wieder. Vgl. zu v. 5. 6. 17 u. ö. — Die Nebenstellung von Ps. XXXVI veranlasste die Vergleichung von v. 13 a. E. m. 35, 5 a. E. Vgl. ausserdem Anm. zu v. 4. 12. 13. — Ps. XXXVII, 3 ist wie 36, 6 von der göttlichen אמונה, der Verheissungstreue, die Rede. Auch vgl. v. 11. 19 m. 36, 9. — Ps. XXXVIII, 14. 15 ist wie eine Ausführung des דום ליהוה 37, 7; vgl. auch 38, 14. 15 m. 37, 1, und ausserdem ist der Ps. durch die Zahl der Buchstaben des Alphabetes gebunden, wie das vorige Lied ein alphabetisches ist. — Ps. XXXIX ist ähnlichen Inhaltes wie der vorige. Der S. ist laut v. 11 von einem נגע getroffen, wie 38, 12; auch er blieb stumm, seine Feinde mochten reden, was sie wollten, v. 2. 3. 10, vgl. m. 38, 14. 15. Ausserdem vgl. v. 12 (die „Züchtigungen ob der Sünde") m. 38, 4. 5; vgl. v. 3 (כאבי) m. 38, 18 (מכאובי); v. 8 תוחלתי vgl. m. 38, 16 (לך יי תוחלתי); v. 11 יד יהוה vgl. m. 38, 3. — Ps. XL lautet wie eine Antwort auf Ps. 39. Vgl. auch 40, 2 m. 39, 8. 13; 40, 6 m. 39, 10. Ausserdem schliesst sich dieses Lied zugleich mit Ps. 39 an Ps. 38 an. Vgl. 40, 14 (18) m. 38, 22. 23. — In Ps. XLI spricht sich das Bewusstsein der Schuld, als Ursache der Leiden aus, vgl. v. 5, wie 40, 13. Ausser-

dem beginnt der Schlussvers beider Pss. mit ואני 41, 13. 40, 8. Vgl. auch אמרתי 41, 5. 40, 8; חפצת 41, 12. 40, 7.

Ps. XLII u. XLIII, welche ein zweites B. beginnen, erinnern in keiner Weise an die vorhergehenden Pss. Wie genau indess der gleichaltrige Ps. 44 sich an die beiden vorhergehenden anschliesse, ist bereits §. 2 gezeigt worden. Da diese drei Pss. von einer späteren Hand einer schon vorgefundenen Sammlung vorgesetzt scheinen und somit der Königspsalm Ps. XLV die zweite Sammlung begann (wie Ps. 2 später der ersten Sammlung vorgesetzt ward), wie ein Königspsalm Ps. 72 sie beschliesst, so darf es nicht Wunder nehmen, dass der Inhalt jenes Liedes dem der drei vorigen so schroff entgegensteht und auch im Ausdruck nichts an sie erinnert. Die Nachfolge von Ps. XLVI erklärt sich schon durch die anzunehmende Gleichzeitigkeit mit dem vorigen; die Wiederkehr des על־כן 46, 3 a. 45, 18 b. konnte wohl schwerlich allein die Anreihung veranlassen, eher die Vergleichung von 46, 11 m. 45, 18 b. Daran schliessen sich zwei Lieder verwandten Inhaltes Ps. XLVII. XLVIII; beide feiern einen Sieg. Vgl. auch 47, 8 (כי מלך כל הארץ אלהים) v. 9 (מלך אלהים על־גוים) v. 16 (מאד נעלה) mit 46, 11 (ארים בגוים ארום בארץ); ferner יעקב 47, 5. 46, 8; עליון 47, 3. 46, 3. Andererseits schliesst sich Ps. 48 an Ps. 47 an. Vgl. 48, 2 a (גדול יי ומהלל מאד) mit 47, 10 b (מאד נעלה) und 48, 3 (מלך רב) m. 47, 3 (מלך גדול); weiter an Ps. 46; vgl. 48, 2 בעיר אלהינו m. 46, 5; 48, 2 למשגב m. 46, 22; יהוה צבאות 48, 9 m. 46, 8. 12 f. — Ps. XLIX, 11 ist wegen ימותו v. 11 und מות ירעם v. 15 an Ps. 48 (vgl. daselbst v. 15 על־מות) gereiht. In die Nähe von Ps. 47 ff. kam er auch schon wegen des ähnlichen Anfanges (in der Anrede an alle Völker). — Ps. L, 7 (שמעה עמי) vgl. m. 49, 1 (שמעו־זאת כל־העמים). — Eng an den vorigen schliesst sich Ps. LI. Beide urtheilen auf gleiche Weise von den Opfern: 51, 18. 19. 50, 8 f., beide (50, 19 und das. Anm., 51, 6) kommen in abweichendem Sprachgebrauch überein und der Ausdruck ist verwandt. Man vgl. den Schluss von 51, 5 mit dem von 50, 8; ferner die emphatische Wiederaufnahme von אלהים 50, 7 und 51, 16. Vgl. auch 51, 19 m. 50, 23 (14). — Ps. LII wurde wegen der Parallele v. 4 i. A. mit 50, 19 (a. E.) zu (dem an Ps. 50 gebundenen) 51sten Ps. gereiht. — Die Nebenstellung von Ps. LIII (XIV) wurde dadurch veranlasst, dass auch hier, wie im vorigen Liede, von gewaltthätigen Frevlern die Rede ist. Vgl. ausserdem 53, 5 a. E. (אלהים לא קראו) mit 52, 9 i. A. (לא ישים א׳ מעוזו).— Verwandten Inhaltes mit den beiden vorigen ist Ps. LIV, welcher eine flehende Bitte um Hülfe gegen Gottlose und Gewaltthätige enthält. Die zweite Hälfte v. 8 ist wie 52, 11 und die Frevler werden v. 5 a. E. ungefähr eben so geschildert wie 53, 5. 52, 9. Zudem ist Ps. 54 mit den folgenden Pss. (55) 56. 57 schon dadurch verbunden, dass in ihnen das Gelübde des Lobgesanges Gottes ausgesprochen ist. So wenigstens 54, 8. 56, 13. 57, 9. 10. Alle

sind Gebete, welche Schutz vor Frevlern erflehen, und am Schlusse gehen sie sämmtlich in festes Vertrauen aus. — Ps. LV, 2 (האזינה אלהים תפלתי) vgl. m. 54, 3. 4 (אלהים שמע תפלתי האזינה); ferner ist auch dieses Lied eine תפלה wie Ps. 54 nach v. 4, und der Schluss 55, 20 entspricht dem von 54, 5. 53, 5. 52, 9. — Der Grund der Nebenstellung von Ps. LVI ist auch sonst sehr deutlich. Arglistige (v. 6) Feinde, wie sie Ps. 55 geschildert waren, treten auch hier wieder auf. Ihrer sind viele v. 3 wie 55, 19 und der S. ist von gleich starkem Vertrauen beseelt wie der des vorigen Liedes. Vielleicht mochte der Sammler auch meinen, über den heuchlerischen Freund 55, 13 f. 21 f. werde auch hier v. 2 geklagt; doch sind die Worte collectiv zu fassen, vgl. v. 3. 6 ff. Ausserdem vgl. 56, 8 תורד m. תורידם 55, 24; אני אבטח 56, 4. 55, 24. — Ps. LVII ist dem vorigen nach Inhalt und Ausdruck so nahe verwandt, dass an Identität des Verf. nicht zu zweifeln ist. Beide flehen gleich zu Anfange um Schutz vor den Feinden und man vergleiche den Ausdruck (57, 2 חנני אלהים m. 56, 2 חנני אלהים); in beiden findet sich ein Refrain: 57, 6. 12. 56, 5. 12; in beiden dieselbe Bezeichnung, der Feind als wuthschnaubender 57, 4. 56, 2. 3, arglistiger 57, 5. 7. 56, 6. 7; in beiden derselbe Ausdruck des Vertrauens auf Gott, der sich der gerechten Sache annehmen werde: 57, 3. 4. 7. 8. 56, 4. 5. 9. 11. 12, und das בארץ am Schluss 56, 12 ist wie על הארץ am Schluss Ps. 57. Dass der Verf. unter Heiden gelebt habe, ist aus 56, 8. 57, 10 deutlich. Uebrigens besagt 57, 9 nicht, dass das Lied ein Nachtgebet sei. — Gleich den beiden vorigen ist Ps. LVIII ein Gebet gegen Frevler, welches mit dem Ausdruck des Vertrauens auf Gott schliesst. Das Bild vom Löwen 57, 5 kehrt 58, 7 wieder; auch steht 58, 11 פעמים f. רגלים wie 57, 7. — Gleich den vorhergehenden Pss. spricht auch Ps. LIX das feste Vertrauen, das dem S. während des Gebetes gekommen, gegen Gott aus. Die Feinde werden v. 8 geschildert wie 58, 7; beide Pss. verknüpft die Idee, dass durch Bestrafung der Frevler die Anerkennung Gottes gemehrt werde: 59, 14. 58, 12. Auch an Ps. 57 erinnert das Lied. Vgl. ערה 59, 3. 57, 9; 59, 17. 18 vgl. m. 57, 8. 10. — Ps. LX, 13 vgl. m. Ps. 59, 17. — Ps. LXI, 6 vgl. יראי שמך m. יראיך 60, 6. Der Ps. scheint mit Ps. 62—64 demselben Verf. und Zeitalter anzugehören. Vgl. S. 303. 308. 312. — Dann beginnt eine Reihe von Lob- und Dankliedern Ps. LXV—LXVIII, welche den vorangehenden Klagepsalmen gegenüberstehn. Ps. LXV ist an Ps. 64 wegen Vergleichung von v. 14 (יתרוענו אף־ישורו) m. 64, 11 (ויתהללו־כל־ישרי־לב) gereiht; auch vgl. ויראו 64, 10. 65, 9. — Zu Ps. LXVI vgl. S. 320 f. — Zu Ps. LXVII vgl. S. 325. Auch vgl. 67, 8 יברכנו אלהים m. 66, 20 ברוך אלהים. — Zu Ps. LXVIII vgl. S. 327. — Die Anreihung von Ps. LXIX beruht auf Vergleichung von v. 36. 37 (וישבו שם — — ואהבי שמו ישכנו־בה) m. 68, 11 (חיתך ישבו בה). Dieser Ps. scheint mit Ps. 70 u. 71

Einem Verf. anzugehören. Ps. LXX, 6 vgl. m. 69, 30. Ps. LXXI, 12 vgl. m. 70, 2; v. 24 vgl. m. 70, 3. — Ps. LXXII, vgl. v. 1 צדקתך mit 71, 2. 15. 16. 19. 24 (צדקתך) und vgl. S. 353.

Im Verlaufe der vorigen Untersuchung ist auf solche Lieder aufmerksam gemacht, welche als das Werk Eines Verfassers und Einer Zeit betrachtet werden können, wodurch sich schon ihre Zusammenstellung erklärt. Die Stellung anderer mag blos durch gewisse Gleichartigkeiten, welche sie mit einander verbindet, veranlasst sein; auch mögen mehre von ihnen schon vor der jetzigen Sammlung zu kleinen Ursammlungen verbunden gewesen sein. Ein solches Verfahren, Psalmen, selbst verschiedner Zeiten, um des Gleichartigen willen zusammenzustellen, lässt sich aber nur in den beiden zuerst gesammelten BB. als ziemlich regelmässig durchgeführt erweisen; die Pss. der letzten drei BB. sind in einer Zeit gesammelt, welche den Begebenheiten, worauf die Lieder rücksichtigen, nicht so ferne lag, und in ihnen tritt jenes Verfahren viel minder deutlich hervor. Zwar hat Delitzsch Symb. S. 58 ff. die Stellung der Pss. in den drei letzten BB. durchgängig auf gleiche Weise wie im ersten und zweiten erklären wollen, allein wie geringfügig oder ganz divergirend die von ihm angeführten Parallelen in vielen Fällen sind, wird Jedem bei genauerer Betrachtung einleuchten. Auch die historische Kritik lehrt, dass in diesen drei BB. das Streben nach chronologischer Anordnung noch mehr vorgewaltet hat, als in den beiden ersten, wobei im Einzelnen die Berücksichtigung des Gleichartigen die Nebeneinanderstellung veranlasst haben mag, häufig aber, wo sich Gleichartiges findet, auf Identität des Verf. geschlossen werden kann. Auf diess Gemeinsame, sowie auf gewisse Psalmengruppen ist überall im Comm. aufmerksam gemacht worden.

§. 5.

Inhalt und Zweck des Psalters.

Dem allgemeinen Inhalte nach enthält der Psalter Lieder in Gefahr und in tiefstem Leiden, Siegs- und Danklieder, Lehr- und eigentliche Tempellieder; alle diese nicht selten zugleich prophetischen Inhaltes. Die oft (noch von de Wette: erbaul. Ausl. S. 14 f., v. Cölln, bibl. Th. I. 303) vorgetragene Ansicht, dass vom prophetischen Inhalt der Pss. und namentlich von messianischen Pss. von vornherein nicht die Rede sein könne, wird schon durch das hochprophetische Wort Ps. L und Lieder prophetischen Schwunges wie Pss. XLVI—XLVIII zurückgewiesen. Die Prophetie, einmal gewaltig angeregt, versuchte alle Formen. Die Lyrik aber schmiegt sich an jede Empfindung und Stimmung als ihre Dolmetscherin an. Schon solche Lieder schlagen in's Prophetische über, in welchen der Dichter im Gebete selbst schon so frei geworden und in sich

erhoben ist, dass er in ahnungsvoller und gläubiger Vorausnahme die Zukunft, wie schon erfahren, als gegenwärtig und gewiss schildert: Ps. 6, 9 f. 12, 16. 14, 5. 31, 20—25. 36, 13. 52, 11. 56, 14. 61, 4. 6. 63, 8. 64, 8—10 u. ö. In den Pss. ist nun auch wirklich der Kern prophetischer Ideen enthalten und sie werden, mit Anbequemung an alte Vorbilder, selbst noch in einer Zeit ausgesprochen, als die Prophetie längst erloschen war, da man auch dann noch hoffte, die alten prophetischen Verheissungen würden sich neu bewahrheiten. Sir. 36, 20. 21. Wir finden also auch hier die idealen und allgemeinen Schilderungen von der zu hoffenden allgemeinen Verbreitung des Monotheismus (Ps. 22. 28. 66. 67. 68, 23. 24. 29 u. ö.); ferner die Verheissung, dass (das geistliche) Zion der allgemeine Mittelpunkt für alle Völker und ein höchst glücklicher Zustand herrschen werde (Ps. 85, 9—14. Ps. 87. 102, 16. 22. 23. 144, 11—15), endlich auch Lieder, welche einen Messias verkünden: Ps. 21. 45. 72. 110. 2. Die Dichter geben sich mitunter auch selbst als Propheten zu erkennen, vgl. 40, 7. 8. 69, 7. 8. 10. 71, 17. 18 (wie aa. Dichter z. B. von Ps. 32. 34. 49, vgl. 51, 15, als Spruchdichter, wie sie in den Sprüchen und im B. Hiob reden, aa. als Priester: 42. 43, vgl. 42, 5. Ps. 84), und wegen des prophetisch lautenden Ausspruchs 36, 13 wird in der Ueberschrift das Lied mit dem prophetischen נאם benannt. — Alle Pss. sind religiös, daher andere Lieder, welche sich zu sehr auf Privatverhältnisse bezogen und zu sehr persönlichen Sinnes waren, ohne allgemeine und prophetische Bedeutung, von vornherein von den Sammlern ausgeschlossen wurden, z. B. David's Elegie auf Saul und Jonathan 2 Sam. 1, 8—27. Auch Ps. 45 ist nur scheinbar ein erotisches Lied und die Ueberschrift למנצח zeigt, dass es schon frühzeitig, als der messianische Sinn des Liedes richtig erkannt war, beim Gottesdienste im Gebrauch war. Wenn den ältesten Sammlern auch nicht einzig ein liturgischer Zweck vorschwebte, sondern mehr ein geschichtlicher, wie die Ueberschriften mit Angabe der geschichtlichen Veranlassung zeigen, so wurde derselbe doch schon früh durch den andern, nur heilige Lieder zu sammeln beschränkt, und die Bestimmung des Psalters war und blieb: als eine Sammlung religiöser Gesänge beim öffentlichen Gottesdienste zu dienen.

I.

Das ermahnende und tröstende Lied, ganz allgemeinen Inhalts, schildert v. 1—2 das Verhalten des Gerechten, im Vergleich zu den Frevlern, 3 u. 4 die Frucht solches Thun's und das traurige Geschick der Frevler, und 5 u. 6 fassen den Inhalt von 3 u. 4 noch einmal zusammen und stellen den Ausspruch prophetisch „als etwas ewig gültiges" hin. Beachten wir somit das Verhältniss von 5 u. 6 zu 3 u. 4, so kann der Psalm nicht anders, als in drei Strophen zerfallen. Zuerst vv. 1 u. 2: Glückseligpreisung des Frommen, dessen Verhalten v. 1 auf negative Weise, als sich abwendend von den Frevlern, v. 2 auf positive Weise geschildert wird. Dann folgt v. 2. 3 eine bildliche Beschreibung des Glückes der Frommen und des Elendes der Frevler. Darum nun, da Beider Geschick so fest und unabänderlich bestimmt ist (wie vv. 2 und 3 es beschrieben), müssen die Frevler untergehen und können nicht bestehen in der Gemeinde der Gerechten, um nämlich ihr Glück zu trüben; denn Gott nimmt sich ja (vgl. 3 u. 4) der Gerechten an, die Frevler aber finden ihren Untergang. Vv. 5 u. 6.

Das Lebensglück wird hier auf unbedingte Weise von der Befolgung des göttlichen Gesetzes (v. 2) abhängig gemacht. Es ist die altmosaische Vergeltungslehre, dass der Gute, der dem Gesetze nachlebe, glücklich, der Böse, der Anders thue, unglücklich sei. Vgl. Kenáan, I. 499 f. Auf didactische Weise wird diese Lehre auch Pss. 34. 37 und 49 vorgetragen, indem diese Lieder lehren, wie der Fromme sich verhalten solle, wenn er das Glück der Frevler wahrnehme, ohne dass deren Verfasser schon Anstoss daran genommen hätten. Erst der Dichter von Ps. 73 geht in Zweifel daran ein und führt v. 2—11 Thatsachen an, die ihn beinahe in seinem Glauben wankend gemacht hätten.

---

1. Glücklich der Mann, — der nicht wandelt im Rathe
der Frevler
Und auf dem Wege der Sünder nicht steht
Und auf dem Sitze der Spötter — nicht sitzet.

V. 1. Vgl. 26, 4. 5. 40, 5. Glückseeligpreisung des Frommen und dessen Verhalten wird negativ als völlig sich Entfernthalten vom Bösen geschildert. „Er wandelt nicht im Rathe" (עצה) d. h. nach 2 Chr. 22, 5, vgl. V. 3. 4., vgl. mit dem parall. Ausdruck Ps. 81, 13. Mich. 7, 14: er folgt ihren Planen und Anschlägen nicht, lebt nicht mit ihnen in Uebereinstimmung. Das ב in oder auf, so dass der Rath — der Weg ist, vgl. Mich. 6, 16. 2 Chr. 22, 5, und somit ist auch bei dieser Lesart der Parallelismus mit den beiden folgenden Gliedern bewahrt. Olshausen Emend. S. 1 f. conjecturirte unnöthig בְּדֶרֶךְ, vgl. v. 5. —

2. Sondern dessen Lust nur am Gesetze Jahve's
Und über sein Gesetz sinnet — Tag's und Nacht's.

„Er steht nicht auf dem Weg der Sünder", d. h. theilt ihr Verhalten (דרך vgl. zu v. 6 und ארח 17, 4) nicht. Er ist aber auch überhaupt nicht in ihrer Gesellschaft oder Gemeinschaft, denn: „auf dem Sitze der Spötter sitzet er nicht." מוֹשַׁב eig.: Ort, wo man sitzet, daher: Sitz, Bank, wie nothwendig auch 107, 32. Auf dem Sitze der Spötter sitzen, d. h. mit ihnen Umgang und Gemeinschaft pflegen, vgl. יָשַׁב עִם 26, 4. 5. und יָשַׁב absolute gesagt 50, 20. — Die drei Worte: רְשָׁעִים, חַטָּאִים und לֵצִים stehen zwar nicht in steigernder Folge, sind aber auch keine leere Synonyma, sondern der allgemeine Begriff des Bösen und Unsittlichen wird dadurch verschiedentlich ausgedrückt. Das stärkste Wort ist רָשָׁע v. St. רָשַׁע aufwallen, dann sich empören, sich gewaltsam auflehnen (vgl. Arnheim zu Hi. 1, 17). Das Nom. bezeichnet also eigentlich den Empörer gegen das Gute und Gott, den ruchlosen Frevler, der standhaft und verstockt dem göttlichen Willen sich widersetzt. Jes. 57, 20. Das Vb. רָשַׁע steht Hi. 10, 15 von groben, vorsätzlichen Sünden, gegenüber der leichteren, irrthümlichen Vergehungen, wovon daselbst חָטָא v. 14 und letzteres Verb. (etymologisch zusammenhangend mit חֵץ Pfeil) ist eigentlich fehlschiessen, verfehlen, Hi. 41, 17 fehlen. Hi. 5, 24. Richt. 20, 16. Das Nom. חַטָּא bedeutet denjenigen, welcher das Böse aus Schwäche, auch wohl Unwissenheit, thut. Endlich sind לֵצִים die אנשי לצון Jes. 28, 14, religiöse Spötter, Spötter des Heiligsten, Jes. 5, 19. Jer. 17, 15, welche keine Scheu vor Gott und seinem Gerichte haben, sondern seine Wege verspotten, ihm daher auch ungehorsam, zugleich übermüthig sind. Jes. 29, 20. Spr. 9, 7. S. Dergleichen Leute halten gern zusammen, Ps. 26, 4. 5, bei schwelgerischen Gelagen, 69, 13, und bestärken sich in ihren bösen Gedanken. — Die Perf. in unserem V. drücken die aoristische Gegenwart aus. Darum kann der Hebr. in diesem Falle mit Impf. abwechseln, wie gleich v. 2, denn das Impf. bezeichnet bekanntlich ein Pflegen, nicht abgeschlossene Handlungen, und kann somit für alle Zeiten stehen. — — V. 2. folgt die positive Beschreibung des Frommen. Zu כִּי אִם vgl. Maurer z. u. St. בתורת ח׳ f. אשר ב׳ ח׳. — Das „Gesetz Jahve's" (תורת יהוה) ist das mosaische, geschriebene Gesetz. 40, 8. — „Und über sein (Jahve's) Gesetz sinnet Tag's und Nacht's." Die Worte sind benutzt Jos. 1, 8, vgl. zum Sinne: Dt. 6, 6. 7. 11, 18. 17, 19. Es ist dabei nicht blos an das Lesen und Studiren im geschriebenen Gesetz zu denken, sondern es drückt auch die Beschäftigung des Herzens mit dem Gegenstande und Inhalte des göttlichen Vaters aus; selbst die praktische Anwendung und Ausübung der Handlungen wird darin nicht ausgeschlossen. Das Verb. הָגָה (= הגג) steht Jes. 59, 13, vgl. 27, 8 (4) in der nächsten Bedeutung hervorstossen, ausstossen, fortstossen. Obwohl es oft parallel mit דָּבַר steht (Ps. 38, 13) und zwar von einem Laute, Schall (Ez. 2, 10. Hi. 37, 2), so bewahrt es doch immer, wie das gr. *μελετᾶν*, eine gewisse Innerlichkeit (vgl. Jes. 59, 13) und bezeichnet das halblaute Selbstgespräch oder Denken. Vgl. Ps. 35, 28. 37, 30. 38, 13. 71, 24. 90, 9. Vgl. noch zu 5, 2 und זִמָּה, worüber zu 17, 3. — Zu dem He der Bewegung am Nom. (לֵילָה) vgl. Stickel zu Hiob S. 151. Hupfeld i. d. Zeitschr. f. d. K. d. M. III. 3. S. 460 ff. — —

3. Und er ist — wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen,
Der seine Frucht bringet zu seiner Zeit — und dessen
Blatt nicht welket:
Und Alles, was er thut, er führt es durch.
4. Nicht also die Frevler,
Sondern nur wie die Spreu, — die zerstiebt der Wind.
5. Drum werden nicht bestehen Frevler in dem Gerichte,
Noch Sünder — in der Gemeinde der Gerechten!

V. 3. wird die Folge und die Frucht solches Thun's (v. 1 und 2) geschildert, und zwar in einem Bilde. Und so ist der Fromme stets in Kraft und Fülle, wie der glücklichst gepflanzte und lieblichst gedeihende Baum. Man vgl. den Gegensatz 37, 2. Der Fromme wird also hier (bei Jer. 17, 8 nachgeahmt) mit einem fruchttragenden, blätterreichen Baume verglichen (Ps. 92, 13 specieller mit einem Palmbaume, vgl. 52, 10), der, wie dieser vom Wasser der Wolke, so gleichsam vom Wasser des Lebens sich nährt. Ein bei den Morgenländern gewöhnliches Bild, weil der Hitze des Klima's wegen die Bäume bald welk werden und Wasser grade im Orient die nothwendige Bedingung des Gedeihens von Bäumen und Gärten ist. Jes. 1, 30. 58, 11. Ps. 37, 35. Hi. 8, 16. 15, 32. Das Bild dieses V., welches nur das fröhliche Gedeihen schildern soll, wird in Jesu Munde Mt. 21, 9. auf den Feigenbaum angewandt. — פלג eig. Abtheilung, Kanal, Bach, hier wegen des Plur. von künstlichen Wasserkanälen, dergleichen man im Orient in den Gärten hat. 46, 5. Jes. 58, 11. — Zu על vgl. Ew. §. 524. — „Der seine Frucht baut", nämlich zu bringen pflegt, jährlich, zur Zeit, da Frucht erwartet wird. בעתו ist: zur Zeit der Reife, wie Hi. 5, 26. Vgl. Mc. 11, 13: „denn es war nicht Zeit der Feigen." — ועלהו f. ואשר ע׳ „und dessen Blatt nicht welket", vgl. Jes. 1, 30. 64, 5, nämlich ehe er noch Frucht gebracht hat, zur Unzeit. — Die Schreibart יִבּוֹל ist in Pausa (wie 37, 2) nicht auffallend. Ew. §. 269. — Das dritte Gl. geht nicht mehr auf den Baum, sondern in eigentlicher Rede auf den Frommen. Er wird ein אִישׁ מַצְלִיחַ Gen. 39, 2. vgl. v. 3. sein. הצליח ist transitive wie 2 Chr. 7, 11 und כל ist Obj.; doch könnte auch דרכו zu ergänzen sein (vgl. Ps. 37, 7. מצליח דרכו), so dass das Vorige absolute vorangestellt wäre. — — V. 4. folgt der Gegensatz. Nicht so der Frevler, d. h.: sie sind ohne Kraft, Dauer und Glück. Durch הרשעים ist die ganze Classe der Bösen v. 1 bezeichnet. — Das Bild von der Spreu, die beim Worfeln auf den meist auf hohen Bergen gelegenen Tennen verfliegt, ist sehr häufig. 35, 5. Mein Kenáan I. 102. i. A. — —

V. 5 folgert aus v. 3 u. 4. Weil also, wie es dort geschildert, das Loos der Gerechten und der Frevler ist, der Gerechte also Segen, der Frevler Unheil erfährt, — darum (על כן) wird Gott durch sein Gericht die Bösen stürzen, vgl. v. 4, damit dem Gerechten das v. 3 geschilderte Heil widerfahre. קום aufstehen, aufkommen, sich erheben s. v. a. bestehen, *caussa vincere*, wie Ps. 24, 3. Am. 7, 2, was sonst עמד Mal. 3, 2, welches Ps. 20, 9. parallel mit יקום. In dem Gerichte, in dem göttlichen Strafgerichte sein, wie und zu welcher Zeit die göttliche Strafgerechtigkeit sich auch offenbaren möge. Qoh. 12, 14. — ולא יקומו ח׳ f. וחטאים Die Negation sammt dem Verb.

6. Denn es achtet Jahve auf den Weg der Gerechten,
Doch der Weg der Frevler geht unter.

---

kann im Parallel. bei Dichtern im zweiten Gl. fehlen, weil dieses das erste nur umschreibt. S. 9, 19. 35, 19. Seltener ist, wie hier, die Cop. dazwischengesetzt. 38, 2. Jes. 6, 10. 28, 27. Am. 9, 10. — Die Sünder sollen nicht in der Gemeinde Israels, weil diese die Gerechten sind, bleiben, vielmehr wird Gott sie ausscheiden. Die „Gemeinde der Gerechten" bezeichnet das Bundesvolk nach seiner Idee, denn als solches heissen die Israeliten Gerechte. Ken. I. 497 f. עדה steht aber jederzeit von der ganzen Gemeinde Israels. A. a. O. S. 511. Vgl. קהל חסידים 149, 1. — — V. 6 bezieht sich gleichfalls auf v. 3 u. 4 zurück und fasst den Inhalt beider Verse zusammen. Er begründet v. 5, denn das dort verheissene Gericht schliesst zugleich das Heil für die Gerechten ein. Der Zusammenhang ist: Frevler werden nicht bestehen (und daher die Gerechten das Heil gewinnen): denn der Herr nimmt sich ja der Gerechten an, aber der Frevler findet seinen Untergang. יודע steht auch hier und 37, 18 vom Kennen, was wie ידע 31, 8. 144, 3 u. ö., wenn von Gottes Verhalten zu dem Gerechten die Rede ist, die Fürsorge und den Segen, der dadurch über ihn kommt, schon von selbst mit einschliesst, da Gott ja der Gerechte ist. Gott kennt das Ergehen des Gerechten, nimmt also sein Loos in Obacht und führt ihn zum Heil. Halten wir also auch jene Bedeutung fest, so ist der Parallel. doch vollständig bewahrt. Das erste Gl. ist aus dem zweiten, das zweite aus dem ersten zu ergänzen, wie 11, 5. דרך ist aber hier nicht Verhalten, wie v. 1. sondern es steht wie 10, 5. 35, 5. 18. 23. 49, 14 von der Art und Weise, wie es Jemandem ergeht, von dem Loose, das Jemand erfährt. So nothwendig gleich nach dem Parall. im Folgenden; dafür spricht auch 2, 12 und die Beziehung von v. 6 auf v. 3 u. 4, wo nur von dem Ergehen des Gerechten und des Frevlers die Rede war. Doch (*Vav advers.*) der Weg der Frevler (d. h. wie im Vorigen: ihr Loos, ihr Ergehen) kommt um, geht unter, wie es Hi. 8, 13. Spr. 10, 28 von der Hoffnung heisst: sie komme um.

II.

Das Lied zerfällt in vier dreigliedrige Strophen (1—3; 4—6; 7—9; 10—12) und bis auf den letzten Vers, der volltönig mit vier Gliedern schliesst, ist jeder Vers zwei- oder dreigliedrig. Der Dichter fragt unwillig und verwundert: warum bereits unterjochte heidnische Völker wider den Jahve und seinen Gesalbten sich empören, so dass sie also weder politisch dem Könige, noch religiös dem Jahve unterworfen sein wollen (1—3). Als Gegenbild zu dem eiteln Wüthen der Empörer stellt der Dichter in seiner Antwort den im Himmel ruhig thronenden Jahve dar, der zuerst gleichsam noch in aller Ruhe der Thörichten lachen wird, dann aber, wenn diess geschehen, wird er sie mit zorniger Rede schrecken und ihr Beginnen für eitel erklären, weil sie sich gegen den empören, welchen Jahve selbst gebildet oder zum

Könige eingesetzt hat (4—6). Der König selbst führt dann den kurzen Ausspruch Jahve's, den dieser (v. 6) gegen die Heiden drohend geltend gemacht hatte, weiter aus. Jahve habe ihn zu seinem Sohne gemacht, und aus dieser Sohnesschaft Gottes fliesse das Recht und der Anspruch, alle Länder und Völker der Erde zu beherrschen, sowie die Macht, schwere Strafen über diejenigen zu verhängen, welche seiner rechtmässigen Strafe sich entziehen wollen. Nachdem der König den Empörern also erklärt hat, dass er ein Recht habe, sie zu beherrschen und ihren Abfall strenge zu ahnden, tritt der Dichter wieder ein und ermahnt (10—12) die heidnischen Könige und Volksgebieter, in sich zu gehen, dem Jahve zu dienen und seinem Sohne sich zu unterwerfen, denn wie er voll Gnade für die Glücklichen sei, die ihm vertrauen, so schrecklich sei sein Zorn gegen diejenigen, welche sich wider ihn empören.

Nach dem B. Sohar und dem Thalmud fanden die Juden schon frühzeitig in unserem Psalme den Messias (*Raym. Martini pugio fidei, ed. Carpzov.* an mehrr. OO. und bei *Schoettgen de Messia, p.* 227 ff.). Noch Kimchi und Jarchi (Raschi) erklärten, dass die messianische Erklärung bei ihren Vorfahren die herrschende gewesen sei, und der letztere ist so naiv, es nicht zu verhehlen, warum er von ihrer Erklärung abweiche: er wollte den Psalm nämlich „zur Widerlegung der Ketzer" d. h. um die von den Christen aus ihm entnommenen Beweise zu entkräften, lieber von David erklären (Vgl. die Stellen bei *Pococke* in den *not. misc. ad Portam Mosis, p.* 308 ff. *ed. Lips.*), eine Verfahrungsweise, wie sie auch bei prophetischen Weissagungen, namentlich des Jesaja, angewandt ist, wo man lieber den Ahas und Hiskias, als den Messias finden wollte. Dass die messianische Erklärung auch für die erste christliche Zeit die allgemeine und unbedingt herrschende war, das erhellt daraus, dass damals schon der Name Messias für den erwarteten König der Zukunft nach v. 2 unseres Liedes allgemein üblich war, ferner daraus, dass die Benennung: „der Sohn Gottes" schon nach v. 7 auf Christus übertragen wurde. Auch die Apostel bezogen das Lied wahrscheinlich gradezu, gleich ihren Zeitgenossen, auf den Messias (Ap. G. 4, 25. 26. 13, 33), und diese Erklärung liegt auch den Anspielungen Apoc. 2, 27. 12, 15. 19, 15 zum Grunde. Der Psalm ist zwar nicht gradezu auf David gedichtet, oder im Namen David's (wie Ps. 18), allein die geschichtlichen Grundzüge und Voraussetzungen sind aus David's Leben entnommen (wogegen auch נסכתי v. 6 nicht spricht), wie in dem ähnlichen Ps. 72 aus Salomo's Leben, — eine Einkleidung, die zur Veranschaulichung grade dem Lyriker zustand. Die Aramäer waren nach 2 Sam. 8, 6 von David besiegt, aber aufs neue empörten sie sich, nach 10, 6, und verbündeten sich gegen David mit den Ammonitern; allein nach neuen Siegen David's über dieselben heisst es ebd. v. 19: „und es sahen alle die Könige, die Knechte Hadarezer's, dass sie geschlagen waren vor Israel und schlossen Frieden mit Israel und dieneten ihnen." Allein diese geschichtlichen Grundzüge dienen nur, wie

Ps. 21, zur Schilderung der idealen Person des Königes, des Königes seiner Idee nach, deren Erfüllung man von dem göttlichen (Jes. 9, 5) Herrscher aus David's Hause (dem nach 2 Sam. 7 ewiges Königthum verheissen wird), dem Messias, erhoffte. Die Vorstellung und Erwartung von einem solchen Königssohne, durch den die sehnsüchtig erwartete Zeit der geläuterten Zukunft allein sich gestalten könne, hatte zuerst unter allen Propheten Jesaja ausgesprochen, sie immer entschiedener im Fortgange seiner Weissagungen entwickelnd und seine Zeitgenossen, der ältere, Sacharja c. 9, und der jüngere, Mikha, folgten ihm darin nach. Hier kann das Einzelne, wenn seinem Inhalte nicht Gewalt angethan werden soll, eben so wenig auf einen schon erschienenen Regenten aus der Zeit des A. B. bezogen werden, als etwa die Weissagungen des Jesaja c. 9 und 11 auf den Hiskia. Das Subj. des Ps. heisst hier v. 6. 7. 12 der König und Sohn Gottes, v. 8 wird ihm die Herrschaft über die ganze Erde beigelegt, v. 12 übermenschliche Würde; und wenn gegen David sich nur Könige des kenáanitischen Landes und der nächsten Grenzländer empörten, so sind es hier, wo die niederen Verhältnisse auf höhere übertragen sind, v. 2 die Könige der Erde und v. 10 Richter der Erde. Daher wird auch v. 12 eine Phrase (חסה ב), die sonst nur in Beziehung auf Gott vorkommt, auf ihn übertragen. Die geschichtlichen Verhältnisse in David's Leben, von denen ausgegangen wird, dienen also nur als Folie, um die Hoheit und Würde des „Sprosses David's" zu schildern, und man darf nicht sagen, nach des Dichters Meinung solle das geschichtliche Verhältniss, wie es v. 1 ff., die Empörung schon unterjochter Völker, unter dem Messias sich wiederholen; genug, wenn für die Zukunft des Messias nur der Gedanke bleibt, er werde alles Widerstrebende besiegen. Die theologische Anwendung wird freilich selbst bei der Beziehung auf Christus mit dem Einzelnen leicht fertig.

---

1. Warum toben die Heiden
   Und die Völker — sinnen Eitles?
2. Stellen sich Erdenkönige —
   Und Gebietiger setzen sich zusammen
   Wider Jahve — und seinen Gesalbten:

V. 1: Der Dichter stellt gleich Anfangs ein Bild der Empörung hin und ruft fragend und unwillig aus: למה warum? zu welchem Ende? — גוים, im Parall. לאמים, wofür 45, 6 יעמים. Der Plur. גוים steht nur von den Heiden. Kenáan I. 512. Die Auslassung des Artikels ist dem Ps. eigenthümlich. S. zu v. 12. — Zu הגה 1, 2. — ריק Leeres, Eitles, d. i. eitle Unternehmungen, nämlich eben diese Empörung selbst, welche keinen Erfolg haben wird. —— V. 2: Die fremden Könige suchen nicht nur des Königes, sondern auch Jahve's Joch abzuschütteln, wollen also weder politisch dem Könige, noch religiös dem Jahve unterworfen sein. S. zu v. 11. — Vor יתיצבו kann das למה wiederholt werden. So

3. „Zerreissen wollen wir ihre Bande
Und von uns werfen ihre Stricke!“
4. Der Thronende in den Himmeln wird lachen,
Der Herr — wird spotten ihrer.
5. Dann wird er reden zu ihnen in seinem Zorn
Und in seiner Zorngluth schrecken sie:
6. „Und Ich doch habe gebildet meinen König
Auf Zion, — meinem heiligen Berge!“

), 16 u. ö.: „stellen sie sich hin“, „treten sie auf“, vgl. 5, 6 mit על
u feindlichen Sinne, wie Hi. 41, 2. Es ist schon zu verbinden mit על
יהוה וג und hat also den Sinn: sich empören. — Die Bezeichnung
Könige der Erde“ und „Erdenrichter“ v. 10 kehrt wieder 89, 28.
38, 4. 148, 11, und die ganze Stelle klingt nach Sir. 6, 1: *ἀκούσατε
ὖν βασιλεῖς καὶ συνίετε, μάθετε δυνασταὶ περάτων γῆς.* — Die Gebietiger
רוזנים) heissen v. 10 auch „Richter der Erde“ (daselbst im Parall.
mit Königen), insofern den Königen das oberste Richteramt zukommt. —
נוסדו eig.: sie wurden gegründet (Ex. 9, 18. Jes. 44, 28), d. h. sie setzten
sich, zur Berathung. Die reflexive Bedeutung des Niphal wird hier
auf mehrere Personen bezogen und ist somit reciprok. Vgl. Ez. 33, 20.
(נדברו d. i. sie unterreden sich) Ps. 48, 5. Num. 10, 4. הוּסַד יחד auch
wieder Ps. 31, 14, und erklärend ist 71, 10: נוֹעֲצוּ יַחְדָּו „sie berathen
sich zusammen.“ Vgl. auch 1, 1. c. — על יהוה, als den obersten Herr-
scher Israel's, ועל משיחו d. h. wider den von Jahve eingesetzten König.
Priester und Könige wurden bei Uebernahme ihres Amtes gesalbt und also
geweiht. Der oberste König Israel's war eigentlich Jahve, Ex. 19, 5 f.
vgl. Dt. 33, 5, und der König nur sein Stellvertreter. 1 Sam. 8, 7.
10, 19. — — V. 3 werden die Feinde selbst redend eingeführt. Das לאמר,
welches dichterisch nicht selten ausgelassen wird, liegt schon in נוסדו
v. 2. Sie ermuntern sich gegenseitig zur Empörung wider Jahve und
den König. Ueber die Stellung des Meteg in נְנַתְּקָה vgl. Ew. §. 181 a. E.
Sie wollen religiös und politisch frei sein, denn das Pluralsuff. יֵמוֹ
f. יֵהֶם, mit parag. וֹ, geht auf יהוה und משיחו zurück. — מוֹסְרוֹת
v. מוֹסֵר = מאֹסֵר, das א orthographisch in וֹ verwandelt. Ew. §. 339.

V. 4: Jahve wird „der Thronende in den Himmeln“ genannt zur
Umschreibung seiner Majestät und Erhabenheit, wie 123, 1, wie im Homer
Jupiter *αἰθέρα ναίων*. Er thront aber ruhig (vgl. Jes. 18, 4 ff.) im
Gegensatz zu den tobenden Heiden. — Zu ישחק ist schon למו aus
dem folgenden Gl. zu ergänzen, wofür die Parallelstellen 37, 13. 59, 9
bürgen, sowie auch hier der Parall. „Er lacht ihrer“, mit dem
Nebensinne des Verlachens, da es ohnmächtige Unternehmungen sind.
Steigernd, als Ausdruck der Sicherheit und Verachtung, ist gesagt: „er
spottet ihrer.“ — — V. 5: Dann (אָז), wenn er zuerst nämlich ihrer
gelacht und gespottet hat, wird er sich zu ihnen in zorniger, einschreckender
Rede wenden. Diese folgt v. 6 und erklärt ihr Beginnen als eitel. — —
V. 6: „Und ich doch habe gebildet.“ Das *Pron. sep.* אני steht mit
Nachdruck voran, vgl. v. 7. 3, 6. 5, 8. 13. 35, 13. Diese Worte,
welche Jahve an die ohnmächtigen Empörer richten wird, sind es eben,
welche nach v. 5 den grössesten Schrecken einflössen werden. Denn
indem er sagt, dass er, Jahve selbst, den König gebildet und eingesetzt

7. Erzählen ich will — vom Beschlusse Jahve's —:
Er sprach zu mir: „mein Sohn bist du!
Ich — heute hab' ich gezeugt dich!

---

habe, erklärt er zugleich, dass alle Versuche, seiner Herrschaft sich zu entziehen, zugleich gegen ihn gerichtet seien. Wer also wider den Herrn streitet, findet Untergang. 1 Sam. 8, 7. 10, 19. Vor ואני und nach ידבר kann, der Deutlichkeit wegen, לאמה hinzugedacht werden. Wird aber die Rede Jemandes angeführt, so hebt diese nicht selten affectvoll und abgebrochen gleich mit der Cop. an, als wären die Worte mitten aus einem grösseren Ganzen und Zusammenhange gerissen. Die Cop. im A. des Verses deutet also auf eine längere Gedankenreihe hin, von welcher wir hier nur das Endresultat haben. So fehlt hier in der schnellen, zornigen Rede das leicht zu ergänzende Glied: „Ihr empört euch" — oder: „Ihr wagt es so Eitles zu sinnen — und Ich doch habe gebildet." Die Cop. wird dann, als einen einschränkenden Satz einführend, am besten wiedergegeben durch: und doch, da doch. Vgl. 3, 4. 22, 4. 28, 3. 35, 13. 44, 18 u. ö. — נסכתי erklärt man gemeinhin: „ich habe gesalbt", was dann wenigstens von David nicht gelten könnte, da dieser nicht auf Zion, sondern zu Bätlechem und Hebron gesalbt ist. Allein dass נסך ausser der Grundbedeutung giessen auch die des Salbens gehabt habe, ist unerweisbar, vielmehr hat es die abgeleitete Bedeutung: bilden, wie auch Spr. 8, 23. („ich ward gebildet", wo v. 24 erklärend: ich ward geboren), daher (das Gebilde) der Gebildete, Eingesetzte, Belehnte, und es wird darin auf das Verhältniss des Künstlers zum Bildwerk hingesehen. Daher נסיך von Fürsten als Lehnsträgern, oder von Höheren, die mit einer Würde belehnt, aber nicht gesalbt sind. Jos. 13, 21. vgl. Mikh. 5, 4. Dieser Erklärung entsprechen auch die bildlichen Schlussworte: „ich habe dich gezeugt." Somit erkläre man: ich habe gebildet d. i. eingesetzt, worin das nächste und innigste Verhältniss des Schöpfers zum Geschaffenen bezeichnet ist. Sein Thron ist ein Thron Gottes, vgl. 45, 7. Auf dem Suff. in מלכי liegt Nachdruck: meinen König, den mit mir auf das innigste verbundenen, meinen Repräsentanten auf Erden, den ich selbst eingesetzt. Entsprechend sind die Worte v. 7: „Mein Sohn bist du." — Auf Zion steht rein örtlich; nämlich dort als dem Sitze und der Residenz des Königs ist er gebildet und eingesetzt. Der Berg konnte heilig heissen, schon seit David die Bundeslade dahin brachte, doch deutet der Ausdruck wahrscheinlich auf eine Zeit hin, wo der Tempel auf Moria schon erbaut war. Vgl. 3, 8. „Meinem Berge der Heiligkeit" oder: „meinem Heiligkeitsberge" (Ew. §. 513) d. i. meinem heiligen Berge. — —

V. 7: Der König führt v. 7—9 nun weiter aus, was es mit dem Ausspruche Jahve's v. 6, der, seiner Majestät gemäss, ein kurzer ist, für ein Bewandniss habe und entwickelt nun weiter, was Jahve schon gegen sie geltend gemacht hatte. Jahve hat ihn zu seinem Sohne gemacht, d. h. zu seinem Könige eingesetzt. Durch dieses Bewusstsein ist der König stark und kühn, denn aus dieser Sohnesschaft des Königs fliesst der Anspruch und das Recht der Belehnung mit der Herrschaft über die Heiden, sowie die Macht, schwere Strafen zu verhängen über diejenigen, welche seiner rechtmässigen Herrschaft sich entziehen wollen. — „Erzählen ich will von Jahve's Beschluss", nämlich über den redenden König. חק ist aber wirklich Beschluss, Rathschluss, so auch Zeph. 2, 2. Was der König in sich fühlt, das ist am Tage der Einsetzung (vgl. zu

8. Fordre von mir, — so will ich die Heiden geben
zu deinem Erb'
Und zu deinem Besitze — die Enden der Erde!

הַיּוֹם im Folg.) gleichsam laut und offenbar geworden, das ist prophetisch gesprochen und festgesetzt (ein חֹק). Solche Fiction von Orakeln findet sich in den Pss. öfter. Vgl. 12, 6. 22, 27 ff. — אֶל, eig. εἰς, häufig von der Sache, auf welche die Rede geht, oder von der man redet. Ew. §. 520. Man kann es nur durch von wiedergeben. — יהוה gehört als Genit. zu חק, wie der Accent conj. Merka deutlich zeigt. — יבני אתה der zurückgezogene Acc. in אַתָּה wegen kleiner Pause. Ew. §. 449. Diese und die folgenden Worte sollen den v. 6 gegebenen Ausspruch erläutern. Sie besagen: dass Jahve ihn eben dadurch, dass er ihn einsetzte auf Zion als seinen König, zu seinem Sohne gemacht habe. Wenn sonst das Volk Israel Gottes Sohn genannt wird, oder die Israeliten Gottes Söhne heissen, so liegt nicht das Bild der Zeugung oder der Ehe zum Grunde, nach welchem das Land die Mutter, Jahve der Vater ist, sondern überall soll nach der Erklärung Ps. 103, 13 das innige Verhältniss der Liebe ausgedrückt werden, wie die aufmerksame Betrachtung der betreffenden Stellen Dt. 14, 1. 2. 32, 6. Jes. 63, 16. vgl. 7—15. Hos. 11, 1. 2 Sam. 7, 14. 15 lehrt; so auch Ps. 89, 27. 82, 6. Als der vorzüglichste und vielgeliebteste Stamm heisst Ephráim Jer. 31, 9. vor allen Stämmen der Erstgeborne, das davidische Geschlecht Ps. 89, 28 in diesem Sinne der Erstgeborne Gottes und so das Volk Israel Ex. 4, 22. Vgl. Ken. I. S. 496. Wenn es hier nun heisst: der König unseres Ps. sei der Sohn Gottes, also der Geliebte Jahve's, so soll er dadurch nach v. 8. das Recht gewinnen, über die ganze Erde zu herrschen. In diesem Sinne wird von keinem Einzelnen, auch von David nicht, Gleiches ausgesagt; es eignet sich nur für den Messias. Denn wenn es 2 Sam. 7, 14. 15 an Salomo heisst: „mein Sohn bist du", so liegt darin nur die Verheissung ewiger Liebe. Wenn aber Sach. 13, 7 sogar ein schlechter König (Pekach) von Gott „ein Mann meiner Gemeinschaft" genannt wird, weil jeder König dem Jahve näher steht, wie viel mehr besteht dieses innige Verhältniss der Gemeinschaft und Liebe, das hier durch die Sohnesschaft ausgedrückt wird, zwischen Gott und dem Messias! — Das Pron. „Ich" steht in den Worten: „Ich — heute hab' ich gezeuget dich" mit Nachdruck und absolute voran. S. v. 6. Dieses „heute" (הַיּוֹם), in der Vergangenheit liegend, ist der Zeitpunkt der Zeugung, in welchem die Sohnesschaft anhebt, nämlich der Tag, da Gott ihn gebildet und eingesetzt auf Zion v. 6. Die gleichfalls bildlichen Worte: „ich habe gezeuget dich" sind nur eine Consequenz aus בני und besagen nichts Anderes, als: ich habe dich zum Sohne (nämlich im angegebenen Sinne) gemacht oder erklärt. Fast derselbe Parallel. findet sich Jer. 2, 27 („Sie sprechen zum Holze: du bist unser Vater, und zum Steine: du hast uns gezeugt"). Den Ausdruck zeugen braucht Paulus 1 Cor. 4, 15 auch vom Verhältniss des Jüngers zum Meister. Erst in späterer Zeit hat sich die Vorstellung im evangelischen Mythus von einer Zeugung aus dem Wesen des Vaters gebildet. — Zur Aussprache וְלַדְתִּי vgl. Jer. 2, 26. 15, 10 (Ps. 69, 36) und Ew. §. 289, vgl. 108. Das Qal יָלַד wird eigentlich von Vater und Mutter (*parentes*) gebraucht, kommt aber, ausser bei Dichtern, nur selten blos von der Mutter vor; הוֹלִיד wird bestimmter vom Vater gesagt. — — V. 8: Indem Jahve einen solchen König eingesetzt hat, der so innig

9. Du wirst zerschellen sie mit eisernem Scepter
Wie Töpferzeug zertrümmern sie!“
10. Und nun, ihr Könige, Einsicht übet!
Lasset euch warnen, — Richter der Erde!
11. Dienet Jahve mit Furcht
Und jubelt — mit Zittern!

---

mit ihm verbunden ist, wie vv. 6 u. 7 besagen, hat er Ansprüche und Recht auf eine Herrschaft über die Heidenwelt. „Fordre von mir“ (gleichsam: es kostet dich nur ein Wort, denn du bist dazu berechtigt), so will ich geben. Das *Vav* in ואתנה folgert auch hier und wird der abgekürzten Form des Impf. in demselben Sinne vorgesetzt, wie sonst das *Vav conseq.* mit *a*. Es ist aber nur in affectvoller kurzer Rede im Gebrauch und ist möglich in allen drei Personen. Gen. 18, 30. 32. Jos. 18, 4. — „Die Enden der Erde“ (אפסי ארץ), d. h. die entferntesten Länder, wie Ps. 22, 28. 67, 8. 72, 8. und der Ausdruck ist von messianischen Schilderungen Jes. 2, 2. Sach. 9, 10. Mikh. 4, 1. Dan. 4, 19. entlehnt. An die Grenzen des Landes Palästina kann man nicht denken, dafür würde auch גבולים stehen, ausserdem spricht der Ausdruck: „Könige und Richter der Erde“ v. 1 und 9 gegen diese ohnehin durch den festen Sprachgebrauch beseitigte Ansicht. — — V. 9: „Du wirst zerschellen (zermalmen) sie (über רעע vgl. Hitzig zu Jes. S. 197) mit eisernem Scepter.“ Vgl. Jes. 11, 4. Eisen ist nur Bild der Gewalt und Strenge. — Das folgende Bild vom Töpfergeräth auch Jer. 19, 11, aus unserer St. entlehnt. „Wie Töpferzeug“, d. i. gänzlich und ohne Mühe. — —

V. 10: Das ועתה, womit nun der Dichter seine Mahnung beginnt, fasst überall im Anfange des Satzes zusammen und folgert, wie jam vero. — השכיל eig. einsichtig, klug machen (mit dem Acc. der Person 32, 8), aber auch klug handeln, Einsicht üben (Ew. §. 239), absolute wie hier und 14, 2 (53, 3); mit dem Acc. der Sache 64, 10, oder: merken auf (*attendere*), mit *Praep.* (אֶל 41, 2. vgl. Neh. 8, 13. לְ Spr. 21, 12. בְּ Ps. 101, 2. Dan. 9, 13.) — נוסַר gewarnt werden, d. h. sich warnen lassen. Ez. 23, 18. — „Richter der Erde“ steht parall. zu Königen. Vgl. zu v. 2. — — V. 11: Die heidnischen Könige, oder Volksgebieter und Richter der Erde, wurden aufgefordert, Jahve's Joch zu tragen. „Dienet dem Jahve!“ d. h. bekennet euch zu seiner Religion, denn das Verhältniss des frommen Verehrers zu Jahve ist ein Dienen. Nur in der religiösen Beziehung auf den Willen Gottes wird der Israelite eine freie Person; des Israeliten Wille ist erst der des Gesetzes, und weil er den göttlichen Willen noch nicht als den seinigen weiss und sich unfrei Gott völlig unterwirft, soll er ein Diener oder Knecht Gottes (עֶבֶד יי) sein. Zur Erklärung dient hier die prophetische Vorstellung, dass alle Völker sich zu Jahve bekehren sollen. Jes. 2, 1. Ps. 22, 28. 72, 9. Aber schon zur Zeit des A. B. unterwarfen sich besiegte Feinde wirklich nicht selten den gesetzlichen Vorschriften Israel's, ja ganze Volksstämme, wie die Gibeoniten. Ken. I. 491 ff. Unsere Stelle findet ihre Parallele in Jer. 12, 14—17, wo die Verschonung der Ammoniter, Moabiter u. s. w. abhängig gemacht wird von ihrer Bekehrung zu Jahve. — „Und jubelt in Zittern!“ Der St. גיל entspricht überall dem St. שׂמח (vgl. 32, 11), auch Hos. 10, 5 (wo יגילו יעליו relat.), und bedeutet jederzeit: jubeln. Hier ist der Königsjubel Num. 23, 21 als äusseres

12. Küsset den Sohn, — dass er nicht zornschnaube
Und ihr untergehet auf dem Wege, —
Denn entbrennen wird um ein Kleines sein Zorn.
Heil! — Allen, die vertraun auf dich!

Zeichen der Unterwürfigkeit gemeint, und es wird hier, wie auch v. 12, vgl. v. 2, zugleich politische Unterwerfung unter den König und Gesalbten Gottes gefordert. So gefasst, besteht der Parallel. mit dem Vorhergehenden: „dienet“ und dem Folgenden: „jubelt.“ — — V. 12: „Küsset den Sohn“, nämlich zum Zeichen der Huldigung und Ehrfurcht entweder auf die Hand, oder den Fuss (nicht auf den Mund, s. Tuch zu Gen. 41, 40). Das Küssen gehört überhaupt im Morgenlande zu den Freundschafts- und Ehrenbezeugungen. So küsste auch Samuel zur Huldigung den Saul, als er ihn zum Könige gesalbt hatte. 1 Sam. 10, 1. Auch das Küssen der Götzenbilder war ebensowohl, wie das Kniebeugen, ein Zeichen der Anbetung. Hos. 13, 2. Hi. 31, 27. 1 Kön. 19, 18. נשק küssen ist eig. anfügen, nämlich: einem den Mund und daher zunächst mit ל der Person 2 Sam. 15, 5, dann mit dem Acc. wie hier und 1 Sam. 20, 41. — בר Sohn ist der Sohn Gottes v. 7. Ein aramäisches Wort für בֵּן, doch nimmt die hebräische Dichtersprache in allen Zeitaltern gern Worte aus dem Aramäismus, von dem sie sich schon in frühester Zeit trennte, wieder auf. Vgl. Spr. 31, 2. Das: „Küsset den Sohn“ entspricht dem: „jubelt mit Zittern“ v. 11. Auch vgl. man die Zusammenordnung v. 2. Immer möglich ist es, dass der Dichter das Wort בן wegen des Missklanges mit dem folgenden פֶּן vermied. Uebrigens fehlt der Artikel, wie überhaupt häufig in diesem Liede, dichterisch vor בר, wie 21, 2. 25, 13. 45, 2. 72, 1, denn die Dichtersprache lässt den Artikel auch da fehlen, wo das Nom. in Prosa denselben hat. Derselbe Gebrauch herrscht in der arabischen Poesie und der deutschen ist er nicht fremd. — Die Worte כִּי יאנף kann man ungezwungen nur auf בר, also auf den König beziehen, auf den auch die letzten Worte חוסי בו zurückgehen. — In ותאבדו דרך ergänzt sich der intransitive Begriff und der Acc. ist der Casus der Beziehung: „umkommen in Ansehung des Weges“ oder: „dem Wege nach“, d. i. „auf dem Wege“, wie in דֶּרֶךְ חֹשֶׁךְ „wandeln der Finsterniss nach“, d. i. in der Finsterniss. Hi. 29, 3. 28, 11. 3, 23. Ew. §. 483. Weg ist auch hier wie 1, 6 Bild des Ergehens, des Looses, und über אבד s. ebendas. — כמעט wie wenig (ist), um ein Weniges, d. h. von der Zeit: in Kurzem. — Bekannt ist, dass das Stat. constr.-Verhältniss (wie in חוסי בו) nicht aufgehoben wird, wenn eine Präpos. zwischen die beiden Worte tritt, vorzüglich ist diess der Fall bei יִ. Ew. §. 510. Die Phrase חסה ב wie 11, 1. 16, 1. 18, 31. 25, 20. 31, 1. 20. 34, 23. 37, 40. 71, 1. 118, 9. bedeutet immer vertrauen auf, nie sich bergen in oder flüchten unter, eine Bedeutung, die aus Missverständniss der Redensart חסה בצל כנפים erst angenommen ist. S. zu 36, 8. Diese Phrase steht sonst nur in Beziehung auf Gott, und durch ihren Gebrauch soll somit die göttliche Würde des Gesalbten (der Jes. 9, 5. sogar אֵל „Gott“ heisst) hervorgehoben werden. Vgl. übrigens zur Erläuterung der letzten Worte noch 72, 4. 12—14. und zum ganzen V. Jes. 11, 4.

III.

Ein Lied (ein Abendgebet, wie Ps. 4, vgl. v. 9 u. Ps. 17, vgl. v. 5 u. 15) aus der Gefahr, und zwar nach v. 6 wahrscheinlich ein Abendlied, in vier Strophen, jede von zwei Versen, welche, mit Ausnahme von v. 8, zweigliedrig sind. Der Sänger klagt über die Menge seiner Dränger: die Bedrängniss ist eine sehr ernstliche und dauernde (2 u. 3). So umgeben von Noth und Gefahr, vertraut er aber auch jetzt auf Jahve's Hülfe, denn die Erfahrung, dass sie ihm schon so oft zu Theil geworden, ist das Unterpfand derselben (4 u. 5). Diese Erfahrung lässt ihn auch jetzt schnell einschlafen und fröhlich erwachen und inmitten aller Gefahren furchtlos sein (6—7). Er schliesst in diesem Vertrauen mit der Bitte um Jahve's Hülfe und um Segen für sein Volk (8 u. 9).

---

1. Ein Gesang David's. Als er floh — vor Absalom,
seinem Sohne.

2. Jahve! Wie viel sind meiner Dränger,
Viele — erheben sich wider mich!

3. Viele sprechen zu meiner Seele:
Nicht ist Heil für ihn in Gott! [Pause.]

V. 2: Der Ausdruck der Verwunderung und Klage: מה ist wieder vor dem zweiten Gl. und vor v. 3 zu ergänzen. Vgl. zu 2, 2. — Der Ton liegt in dem Pf. Q. רַבּוּ auf der letzten Sylbe, wie 55, 22. Sonst auf der Stammsylbe (Jer. 4, 13 in Pausa). — Dass der Sänger in einer gegenwärtigen und dauernden Gefahr ist, zeigt der Gebrauch des Part. für Praes. rel. v. 2 u. 3 deutlich. — — Die ersten Worte v. 3 hat man zu erklären: „Viele sprechen zu (nicht: von) meiner Seele", wie sich aus 11, 1. 35, 3. Jes. 51, 23 ergiebt: לנפשי ist nicht blos Umschreibung für das Pron. לי, was im Hebr. noch nie der Fall ist, vielmehr ist Seele, als Princip des Lebens, als Sitz der Empfindung, hier besonders bezeichnet. Das Folgende spricht nicht dagegen, denn was die Feinde von dem Sänger sagen, berührt ihn so nahe und schmerzlich, dass ihm ist, als sei es zu ihm gesprochen. — „Es ist nicht Heil für ihn", reden die Feinde des Dichters, denn die „Vielen" müssen dieselben sein, wie v. 2. Entweder zweifeln sie an Gott, dass er den leidenden Dichter retten könne, 10, 11, oder sie meinen, dass er der göttlichen Hülfe unwürdig sei, 41, 6. 9. 42, 4. 71, 11. vgl. 22, 8. 9. Dadurch mussten sie den Frommen auf's Tiefste kränken. ישועתה ist Dichterform. An das wirkliche Fem. mit weibl. Endung (ישועה) ist noch die tonlose Endung ה— getreten. Vgl. 44, 27. 80, 3. Ew. §. 370. Wegen der unbetonten Endsylbe mit einem Vokale, der lang bleibt, wird der Anfangsconsonant des folgenden einsylbigen Wortes לו verdoppelt. — Der allgemeine Gottesname אלהים steht im Gegensatze zu menschlichen Hülfsmitteln. — —

4. Doch du, Jahve, bist Schild um mich,
Meine Ehr' und der erhebt mein Haupt.
5. Mit meiner Stimme zu Jahve ich rufe
Und er erhört mich von seinem heiligen Berge. [Pause.]
6. Ich lege mich — und will schlafen,
Ich erwache,
Denn Jahve stützet mich.
7. Nicht werd' ich zagen vor Myriaden Volkes,
Welche sie ringsum — stellen wider mich.

V. 4: Das *Vav* knüpft den Gegensatz an, vgl. 2, 5. — „Schild" ist Bild des Schutzes und der Hülfe und steht oft bildlich von Gott. 7, 11. 18, 3. 31. 28, 7. 144, 2. Gen. 15, 1. Dt. 33, 29. Ueber בעד s. Meier zu Joel S. 97. Der Schild umgiebt ihn gleichsam. Vgl. Ps. 5, 13. — Der Dichter nennt Gott seine „Ehre", weil er diese in und bei Gott hat, vgl. 62, 8. Die „Ehre" ist die persönliche Würde des Dichters, die in Gott gegründet ist, daher unverlierbar. Ein jeder Mensch hat sie mehr oder weniger. Vgl. 4, 3. — „Der mein Haupt erhebt", d. i. der mich Niedergebeugten aufrichtet, vgl. 110, 7, und über meine Feinde mich triumphiren lässt, 27, 6. — — V. 5: Diese feste Zuversicht ermuthigt den Dichter, jederzeit Erhörung seines Flehens zu hoffen. Man hat auch hier, wie v. 4, die Schilderung einer fortwährenden Erfahrung und Gemüthslage zu finden. Daher das Imperf. אקרא und יענני vom Pflegen, aoristisch, wie 18, 2. 4. 30, 9. 10. 31, 4. 5. u. ö. Ew. §. 264 b. — קולי „meiner Stimme nach" ist adverb. Acc. f. בקולי, wie 12, 3. 17, 10. 13 f. 27, 7. 44, 3. 60, 7. 63, 6. 66, 17. 109, 2. 138, 7. „Mit meiner Stimme", d. i. laut. Vgl. zu 5, 3. — Der „heilige Berg" ist wie 2, 6. der Zion, wo das *numen praesens* gedacht wurde. 9, 12. 14, 7. 20, 3. 28, 2. 50, 2. Vgl. zu 7, 8. — „Er antwortet mir", d. i. er erhört mich. — —

V. 6 und 7 ist nicht mehr ein allgemeiner Erfahrungssatz, wie vv. 4 u. 5, es ist nicht mehr von einem fortdauernden Zustande die Rede, denn es beginnt eine neue Strophe, und durch Selah v. 5 ist der vorige Gedanke abgeschlossen. Der Dichter will vielmehr sagen: dass er, aufgerichtet durch eine Erfahrung, wie sie v. 4 u. 5 ausgesprochen ist, ruhig einschlafe, fröhlich und unversehrt erwache (vgl. Spr. 3, 24) und sich unter allen Gefahren, die ihn umgeben, sicher fühle. — V. 6: אני bezeichnet emphatisch den Gegensatz des wirklichen Zustandes gegen das, was die Feinde von dem Dichter dachten. Das Perf. שכבתי steht von der nächsten gewissen Zukunft (vgl. אשכבה 4, 9) und gleichfalls יהקי צותי. Die Sylbe ה—, wie sie in ואישנה erscheint, findet sich in älterer Sprache, auch im Pentat. noch selten, aber häufig in späterer nach *Vav conseq.* bei 1 *pers. impf.* und hat jederzeit die Bedeutung der Bewegung, Fortbewegung, daher des Strebens und des Willens. Vgl. Ew. krit. Gr. S. 291 ff. Stickel zu Hiob 19, 20. Maurer zu Jos. (deutsch) S. 70. Vgl. 7, 5. 2 Sam. 22, 24. — „Er stützt mich", nämlich jederzeit, daher das Impf. — V. 7: Das hier Gesagte gilt gleichfalls für Gegenwart und Zukunft des Dichters. Daher das Impf. אירא, das Pflegen ausdrückend. Vgl. zum Sinne dieses V. 27, 3, vgl. v. 6. Die Worte besagen nur, dass der Gerechte von allen Seiten von den Bösen eingeschlossen ist. Vgl. 12, 9. 14, 6. Von Kriegsvolk ist nicht die Rede. — רִבְבוֹת עם spielt an auf רבו und רבים v. 2 u. 3.

8. O auf! Jahve! Rette mich, mein Gott!
Denn du schlägst aller meiner Feinde Backen,
Frevlerzähne zerschmetterst du!
9. Bei Jahve das Heil!
Ueber dein Volk dein Segen!

Myriaden Volkes, d. h. zahllose Leute. רִבָּבָה eig. Menge, um eine unbestimmte grosse Menge über 1000 zu bezeichnen, dann bestimmte Zahl für 10,000. Richt. 20, 10. Erst nach dem Exil mit kleineren Zahlen verbunden. Später schreibt man רִבּוֹ. — שִׂית ist nicht: sich stellen (vgl. שׂוֹם לוֹ 1 Sam. 15, 2.), sondern transit. und Subj. sind die Feinde. Auch Jes. 22, 7 ist שִׂית nicht: Stellung einnehmen, sich stellen, sondern man erkläre: „die Reuter stellen sie an's Thor" und 1 Kön. 20, 12 erkläre man שִׂימוּ: „leget an", nämlich die Belagerungswerkzeuge, die Mauerbrecher u. s. w. — —

Aus dieser Zuversicht und diesem Gottvertrauen, das sich fort und fort an dem Dichter bewährt hat und noch bewährt, schöpft der Dichter v. 8 nun auch Muth zur Bitte, dass Gott ihn auch in gegenwärtiger und künftiger Gefahr erretten werde. — Ihm ist, nach der Schwäche der menschlichen Natur, als ruhe Gott und er ruft ihn aus der Ruhe auf. Die paragogische Schlusssylbe in קוּמָה hat hier den Ton, wie an einigen Imperativen auch sonst (Ps. 6, 5. 9, 20. Richt. 4, 18 u. ö.), weil der Imper. überhaupt den Ton stark auf die Endsylbe eilen lässt. — „Rette mich" steht in Beziehung auf v. 3.: „nicht ist ihm Rettung in Gott." — Dass die Pers. הִכִּית und שִׁבַּרְתָּ als Praes. im Sinne der Gegenwart und gewisser Zukunft aufzufassen seien, zeigen vv. 4 u. 5, wo als Grund der Zuversicht das aufgeführt wird, was der Herr beständig thut. Der St. הכה ist mit doppeltem Acc. verbunden, wie überhaupt die Vbb. des Treffens und Schlagens. 64, 8. 68, 21. 141, 5. Gen. 12, 17. Jos. 7, 25. Ew. §. 479. 483. Das Hauptobject setzt die ganze Person und ein zweites giebt bestimmter den Theil an. Also: „Du schlugst alle meine Feinde, den Backen", wo wir durch Unterordnung der Begriffe sagen: „du schlugst den Backen aller meiner Feinde." Das Bild ist von beschimpfender Misshandlung (1 Kön. 22, 24. Mikh. 4, 14. Klagl. 3, 20), im Folgenden aber von einem reissenden Thiere, das nach Zerschmetterung seines Gebisses nicht mehr schaden kann. Ps. 58, 7. Hi. 29, 17. — Die „Frevler" sind keine Anderen, als die Feinde des frommen Dichters. Diese sind zugleich Feinde Gottes, daher Frevler, vgl. 5, 11. 12, 9. Ps. 6, 17. 58. Jes. 29, 19 f. 32, 6—7. Jer. 9, 1 f. — — V. 9: Die ersten Worte: „bei Jahve das Heil" (vgl. 62, 8) weisen auf die Schlussworte v. 3 zurück und sprechen die gewisse Zuversicht aus, dass der Ruf: „Rette mich!" v. 8 Erhörung gefunden. Zu לַיהוָה vgl. 18, 3. 47. 1 Sam. 17, 47. Jon. 2, 10. Aus unserer Stelle ist die Apok. 7, 10. 12, 10. 19, 1. wiederholte Doxologie genommen: *ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν*. Der Dichter, nun schon in sich beruhigter, fügt am Schlusse noch einige allgemeine Worte zum Wohl des Volkes hinzu, denn die Rettung des Einzelnen, der für das Reich Gottes kämpft, hängt mit dem Heile des Ganzen zusammen, das mit dem Siege oder Fall der heiligen Sache, für die der fromme Kämpfer eintritt, siegt oder fällt. Der Segen, den der Dichter erfleht, ist also nicht sicher der glückliche Erfolg einer gegenwärtigen Kriegsgefahr, in welcher sich etwa ein König sammt dem Volke befand, und auf solche Kriegsgefahr ist auch in dem Bilde v. 7 vgl. 27, 3. 6. nicht mit Sicherheit

zu schliessen. Vielmehr sind solche Uebergänge vom Einzelnen zum Allgemeinen, auch da, wo nur fromme Dulder und Propheten reden, in den Pss. nicht selten. Vgl. 14, 7. 25, 22. 28, 9. 29, 11. 51, 20. 69, 35—37. 128, 6. 130, 7. „Ueber dein Volk dein Segen.“ Segne die Sache deines Volkes, welche eben die meine ist, lasse sie siegen! Der Sinn eines „sei!“ „es komme“, das wir hinzusetzen, liegt blos in der Kraft des Ausrufs. So 45, 2c. 57, 6. 104, 35b. Anderswo steht יְהִי ausdrücklich dabei, z. B. 35, 6.

IV.

Es lassen sich fünf Strophen absondern (2; 3—4; 5—6; 7—8; 9) und diese Abtheilung wird durch das Selah v. 3 u. 5 inmitten der Strophe nicht aufgehoben. Der S. beginnt mit einem lebhaften Ruf zu Gott, um Hülfe gegen seine Feinde v. 2; dann redet er die Feinde an und ermahnt sie, von allen frevelhaften Unternehmungen gegen ihn — indem sie ihm die Würde rauben wollen, die ihm Gott gegeben — abzustehen, denn jene Bestrebungen seien eitel, da er, im Gegensatz zu jenen Anfeindungen, voll der Gewissheit höherer Erwählung durch Jahve ist (3—4). Er mahnt die Feinde ab, durch Zorn sich zu versündigen, sie sollen's auf ihrem Lager bedenken und abstehen von Lüge und Verläumdung, sollen, im Gegensatz zu jenem sündigen Zorne, gerechte Opfer, nicht heuchlerische, darbringen und dem Herrn vertrauen, nicht auf menschliche Kraft und Hülfe; da Gerechtigkeit und Gottvertrauen die einzigen Bedingungen des Heiles sind (5—6). Wenn Viele in der Noth verzweifeln, hat der Dichter dagegen, was den Ungläubigen fehlt, das feste Gottvertrauen in der Gefahr, und er spricht es aus, wie ihn diess Gottvertrauen auch in der Drangsal beseelt, während seine Feinde im Ueberflusse schwelgen. V. 7—8. Zum Schlusse v. 9 spricht er noch einmal den festen Glauben aus, Gott werde ihn sicher ruhen lassen, und mit diesem Gedanken will er ruhig einschlafen.

---

1. Dem Vorsteher. Mit Begleitung von Saitenspielen.
Ein Gesang David's.

2. Da ich ruf', erhöre mich, mein gerechter Gott! —
Der du in der Drangsal Raum mir schaffst,
Begnade mich — und höre mein Gebet!

V. 2: Bei אלהי צדקי sieht man keinen Grund, von der schon 2, 6 nothwendigen grammatischen Regel abzuweichen, wonach das Suff. zum ersten Nom. gehört und also zu erklären: mein Gott der Gerechtigkeit, d. h. mein gerechter Gott, der sich also auch meiner (gerechten) Sache annehmen wird. — Der Satz בצר הרחבת ist relat. Wegen des vorangegangenen Art. und Acc. dist. צָר st. צַר. Der Artikel weist auf

3. Mannessöhne! — Bis wann soll meine Ehre sein
zur Schmach,
Wollt lieben ihr Eitles, — suchen Lüge? [Pause.]
4. Doch erkennt, — dass ausgesondert Jahve den
Frommen sich!
Jahve wird hören, — da ich ruf' zu ihm.

---

die bestimmten Gefahren hin, die dem Verf. vor Augen schweben, in denen er sich befunden hat, noch befindet und die er noch als zukünftig denkt. Vgl. 18, 7. בַּצַּר לִי 66, 14., vgl. 20, 2.: צַר בְּיוֹם צָרָה erscheint auch Hi. 15, 24. als Nom. Alle Nöthe, die der D. erfahren werde, in eine einzige, grosse Noth zusammengefasst. — In הרחבת wird eine ganz allgemeine Erfahrung ausgesprochen, wie 3, 4. 5. 8, daher als Praes. zu fassen. Das Hiph. eig.: weit machen, Raum schaffen, d. h. helfen, also: der du mich immerdar aus der Gefahr errettest. Dem Hebr. und auch dem Arab. ist Unglück s. v. a. Enge (צר), Glück s. v. a. Weite. Vgl. 18, 20. 37. 31, 9. — שמע תפלתי wie 54, 4. — —

V. 3: בני איש steht hier offenbar mit schlimmem Nebensinne und nicht gradezu für Menschen (das wäre בני אדם, obwohl auch dies mehr oder minder mit dem Nebensinne der Schwäche steht [8, 5], aber nur dann, wenn es durch den Gegensatz erläutert wird, niemals gradezu im üblen Sinne und gleichsam den Kindern Gottes, den Gerechten durch Gottes Gnade, entgegengesetzt. Vgl. noch 17, 4. Hi. 31, 33. Hos. 6, 7). Der Ausdruck ist emphatisch, es sind gleichsam: Söhne des Mannes (als des Starken) an und für sich, daher der Sing., und die Feinde werden dadurch als Hochmüthige bezeichnet, daher auch v. 6 die Aufforderung zum Vertrauen auf Gott. Auch 49, 2 ist ein Unterschied zwischen בני איש und ב׳ אדם; jenes bedeutet dort die Reichen, dieses die Armen (vgl. den Gegensatz 22, 30). Vgl. auch 62, 10. Spr. 8, 4. — „Wie lange, oder bis wann soll meine Ehre zur Schmach sein", d. h. soll sie geschändet werden, wollt ihr mir die Ehre oder Würde, die ich von Gott empfangen, zu nehmen suchen. עַד מָתַי = עַד מָה, da fragt er ungeduldig. מָה st. מָהּ, Maurer zu Jos. (deutsch) c. 4, 6. Ew. §. 450. — כבוד ist die persönliche Würde des S., denn das Wort kann hier unmöglich anders, als im Zusammenklange mit 3, 4 erklärt werden, wie auch der Gegensatz zur „Schmach" lehrt. Zu כבודי vgl. 7, 6 (s. dazu) u. ö. Nach כבודי לכלמה kann man וְתִהְיֶה ergänzen, oder תָּשִׂימוּ. Vgl. zu 3, 9. — Vor תאהבון wiederhole man עַד מָה. Sinn: Wie lange wollt ihr eitle, lügnerische Unternehmungen und Täuschereien (ריק, vgl. zu 2, 1), die keinen Erfolg haben, lieben. — בקשׁ suchen ist hier s. v. a.: sich befleissigen. Vgl. 34, 15. Zeph. 2, 3. Die Feinde des Unglücklichen werden oft als verläumderische, lügenhafte und ränkesüchtige Menschen dargestellt: 5, 7. 12, 3 f. 26, 4. 28, 8. 52, 5. 6. 58, 5. 62, 5. 64, 4. 120, 2 f. 140, 4. Jes. 28, 15. — Das Selah steht hier und v. 5 beide Male in der Mitte der Strophe in seiner Bedeutung als Pause und Sinnabtheilung (wie unser Gedankenstrich), denn v. 2 und 4 „enthalten eine Abmahnung, v. 5 u. 6 eine Anmahnung; in der Mitte beide Male eine Pause, gleichsam um ihnen Zeit zur Besinnung zu lassen." — — V. 4: Das ו vor דעו ist advers. Der Dichter schildert seine Verfassung im Gegensatze zu den Unternehmungen der Feinde. — Gott

5. Zürnet und nicht sündiget!
Bedenkt's in eurem Herzen auf euerm Lager —
und verstummt! [Pause.]
6. Opfert Schlachtopfer der Gerechtigkeit
Und vertrauet — auf Jahve!

---

hat „sich ausgesondert“ (הפלה לו), erwählt (vgl. 78, 70. 71), nämlich durch Gnade, besondere Fürsorge, Ps. 17, 7. Es sind die Worte auf frühere Gnadenerweisungen zu beziehen. Diese hat der Dichter selbst erfahren, denn dass dieser bei חסיד vornämlich sich selbst im Auge hat, ersieht man aus dem Nachfolgenden „da ich rufe zu ihm“, vgl. v. 2. Das לו gehört, wie man deutlich aus 31, 22 ersieht, zu הפלה, nicht zu חסיד. — Die Form חָסִיד besagt nicht, dass die Bedeutung nothwendig eine passive sei. Selbst wenn sie aus der Form קָטוּל entstanden ist, hat sie mitunter active Bedeutung, z. B. דּוֹן Richter im Qri שַׁדּוּן Hi. 19, 29, und wenn die Form mit *î* durch grösseste Dehnung aus *e* entstanden ist, hat sie auch intransitive Bedeutung. Ew. §. 323. Somit kann denn ח׳ bedeuten: dem Liebe wiederfährt, ihrer theilhaftig ist, aber auch: der Liebe hat, mit einem Wort: der Fromme. חֶסֶד ist immerdar die fromme Liebe, „der freie Trieb des Geistes, der nicht für sich bleiben, sondern in einem Andern sich wieder finden und eins mit ihm werden will.“ Das W. steht nicht allein von der Liebe Gottes gegen die Seinen (חסד יהוה), sondern auch von der Liebe zu Gott (Hos. 6, 4. Jer. 2, 2), die schon Ex. 20, 6 des Gesetzes Erfüllung ist, und von der Liebe zu den Menschen, Hos. 6, 6. Jes. 40, 6, die auch Lev. 19, 18 empfohlen wird. Doch vgl. über diese חֶסֶד auf gesetzlichem Standpunkte Ken. I. 547 f. — —

V. 5. schildert die tobende Leidenschaft der Feinde und enthält eine Abmahnung vor sittlicher Verschuldung. רגז, verw. mit רעשׁ (s. zu 18, 8) steht hier, wie der Gegensatz „verstummet“ zeigt, in der Bedeutung zürnen, vgl. Spr. 29, 9. Jes. 28, 21, wie schon die LXX. übersetzten: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* und danach Eph. 4, 26. Hier, wie Eph. a. a. O., wird ein bedingtes Verbot gegeben, und der Sinn der Worte: „zürnet (denn ich zage davor nicht, da mein Vertrauen auf Gott gesetzt ist, vgl. v. 4) und nicht sündiget“, kann, da der Zorn in unbedingtem Zusammenhange mit der Sünde steht, kein anderer sein, als: zürnet, wenn's möglich ist, ohne euch zu versündigen, d. i. ohne Ironie (die auch schon in der Anrede Mannessöhne v. 3 lag): versündiget euch nicht im Zorn. — „Saget (אמרו), näml. es, in eurem Herzen“, d. i. bedenkt's, erwägt's. Was sie sagen sollen, erklärt sich hier aus dem Zusammenhange, nämlich den Zuruf: „Zürnet und nicht sündiget!“ Denn אמר steht nie absolute, sondern es folgen die Worte der Rede selbst, oder sind doch aus dem Zusammenhange hinzuzudenken, wodurch sich der St. von דבר unterscheidet. Es wird aber nach den Vbb. dic. herrschend das Obj. es ausgelassen. Gen. 4, 8. vgl. v. 7. 9, 22. 35, 22. Ex. 19, 25. vgl. v. 24. — ודמו steht im Gegensatz zu ירגזו — — V. 6 werden nun die Feinde aufgefordert und ermahnt, im Gegensatz zu jenem sündigen Zorne Gerechtigkeit und Gottvertrauen, als Bedingungen des Heils, zu üben. Gerechte Opfer (זבחי צדק) sollen sie opfern, d. h. solche, deren Wesen und Eigenschaft die Gerechtigkeit ist (Ew. §. 498), die auf der Gerechtigkeit als ihrem Grunde

7. Viele sprechen: „Wer wird uns schauen lassen Gutes?
Erheb' über uns — das Licht deines Antlitzes, Jahve!
8. Du giebst Freud' in mein Herz,
Mehr als zur Zeit, da ihres Korn's und ihres Mostes viel.

---

ruhen; somit fromme (vgl. den Gebrauch von צדק 118, 19), nicht heuchlerische, im Dienste der Ungerechtigkeit dargebracht. In diesem Sinne steht זבחי צדק auch Ps. 51, 21. Dt. 33, 19. צֶדֶק bezeichnet aber blos die Eigenschaft: das Recht, Gerechtsein, *τὸ δίκαιον;* dagegen צְדָקָה die Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη* ist und auf die Gesinnung und das Verhalten geht, ein Verfahren bezeichnet, welches dadurch, dass צדק sein belebendes Princip und beständiges Prädicat bildet, צדקה ist. Daher die Verbindung Ps. 119, 142. Ueberall ist also eigentlich צדק von צדקה unterschieden, obwohl von Gott und Menschen sowohl צדק als צדקה oft in einem Satze ausgesagt wird. Vgl. 5, 9. 51, 16. 71, 2. m. 7, 8. 35, 24. und die Var. zu 18, 21. Ebenso unterschieden sind רֶשַׁע und רִשְׁעָה. — Die hochmüthigen „Mannessöhne" (vgl. v. 3) werden aber auch ermahnt: Jahve zu vertrauen, also nicht auf eigene, hinfällige Macht, auf menschliche Hülfsmittel und Täuschereien sich zu verlassen. Dieser verschwiegene Gegensatz erhellt aus Vergleichung von v. 3 u. 8 und ist deutlich ausgesprochen 12, 5. 49, 7. — —

V. 7: Jenes Gottvertrauen und jene Freudigkeit in Gott, welche den Ungläubigen überhaupt fehlt, besitzt dagegen der Dichter v. 8, während dagegen Viele in der Gefahr trostlos verzweifeln v. 7. — רבים אמרים wie 3, 3. Dass die „Vielen" hier die Unglücksgefährten des Dichters in derselben Gefahr seien, ist nicht angedeutet und darauf führt auch עלינו nicht. Es ist von solchen die Rede, welche überhaupt im Unglück verzweifeln und ausrufen: „Wer lässet uns schauen Gutes!" d. i. wer wird uns in unserer schrecklichen Lage Hülfe bringen und bringen wollen. — Oft ist durch das Impf. mit מי ein Wunsch ausgedrückt, den man von einem Andern erfüllt sehen möchte. Ew. §. 586. — Zu הראה טוב vgl. Ps. 34, 13. Schauen ist s. v. a.: erleben, erlangen, erfahren. So: die Grube, den Hunger, den Krieg, den Tod schauen. Ps. 16, 10. Jer. 5, 12. 42, 14. Vgl. Luc. 2, 26. — טוב Gutes ist Alles, was in der Noth Rettung und Heil gewähren kann. Sie schauen rath- und trostlos nach Hülfe aus, von wannen sie auch immer kommen mag, und wissen die einzigwahre Quelle alles Trostes nicht zu finden. Während aber die Verzweifelnden im Unglauben also rufen, weiss dagegen der fromme Dichter sogleich, an wen er sich in der Noth zu wenden hat, und fügt deshalb sogleich eine Bitte an Jahve hinzu. Er redet aber im Namen aller Derer, welche, gleich ihm, im Drangsal dem Herrn vertrauen, daher: Erheb' über uns! נסה kann nur Imperat. f. נְסָא nach einer späteren Schreibart (Ew. §. 225) sein. Vgl. 9, 21. מורה f. מורא und 32, 1. 60, 3. Hi. 4, 2. — Das Licht des Antlitzes (d. i. das lichte, helle Antlitz) über einen erheben, d. i. gnädig, gütig ansehen, und benutzt ist Num. 6, 25. 26. Vgl. besonders auch Ps. 31, 17. 44, 3. 66, 2. 80, 8. Das Gegentheil ist: Das Antlitz vor einem verbergen, Ps. 10, 11. Licht und Fülle ist aber Bild des Glückes und Heiles (vgl. 17, 1. 36, 10), dagegen Finsterniss das Unglück bedeutet. — — V. 8: Den Dichter erfüllt diess Gottvertrauen mit Freudigkeit. Schon hat er, in Folge des Gebetrufes v. 7, volle

9. In Frieden zugleich will ich mich legen und werd' entschlummern,
Denn du, Jahve, alleine, sicher — lässest du wohnen mich!

Zuversicht auf Jahve's Schutz gefunden, daher beginnt er auch sogleich mit der bestimmten Form des Pf. (נתתה): Du giebst Freude in mein Herz, מֵעֵת eig. mehr als zur Zeit, da, f. מֵעֵת אֲשֶׁר oder vollständiger: מֵעֵת אֲשֶׁר דְּגָנָם וְתִירוֹשָׁם רָבּוּ, ihres Korn's und ihres Mostes viel ist. Die Suff. in דגנם und תירושם beziehen sich auf das verschwiegene Subj. (Ew. §. 552), nämlich die Feinde des Dichters, zugleich reiche Weltmenschen, welche viele Erndten haben und grosse Erndtefeierlichkeiten veranstalten. So fern bin ich also — sagt der S. — so fern, zur Verzweiflung getrieben zu werden, dass ich vielmehr aus dem festen Vertrauen, das ich in diesem Drangsal auf Gott gesetzt habe, grössere Freude schöpfe, als jene, die bei ihren Erndtefeierlichkeiten sich reicher Erndten freuen. Die Freude in der Erndte, hier durch Korn und Most bezeichnet (entlehnt aus Dt. 33, 28), ist sprüchwörtlich. Jes. 9, 2. Ps. 60, 8. — —

V. 9: Aehnlich 3, 6. — שָׁלוֹם ist Unversehrtheit, Wohl, in äusserer und innerer Hinsicht, also Friede. — In יחדו bezieht sich das Suff. auf die beiden Vbb., obgleich voranstehend, also (Adverb.): nach seiner Gemeinsamkeit, Zusammengehörigkeit, d. i. es beides. Wir übers.: zugleich. Es setzt zweierlei, als der Zeit nach gleich, zusammenfallend. Er will sich also legen und zugleich, wie er sich gelegt, ruhig einschlummern, wie es der nur kann, der sich vollkommen sicher und beruhigt fühlt. Vgl. Ps. 141, 10. und Jes. 42, 14., wo יַחַד nach steht: „ich athme — und schnaube zugleich." — Die beiden Impff. אשכבה ואישן sind durch die Cop. verbunden; ist diess der Fall, so steht das He der Bewegung, wenn es überhaupt steht, nur beim ersten. Das Streben des Gemüthes ist dann dadurch schon genügend bezeichnet. — לבדד darf man nicht auf Jahve beziehen und übers.: du Jahve allein, das wäre לבדך; aber nirgends steht לבדד (abgeschieden, allein) f. לבד und es ist grade häufig zur Bezeichnung der gegen jeden Andringling verwahrten Abgeschiedenheit. Gerücksicht ist hier auf Dt. 33, 28, vgl. v. 12. Vgl. noch Num. 23, 9. Richt. 8, 7. 3. Mikh. 7, 14. Jer. 23, 6. 33, 16. 49, 31. (Ps. 16, 9) und als Erklärung dient Richt. 18, 7, woraus erhellt, dass das Alleinwohnen die Stille und Sicherheit bezeichnet.

V.

Das Lied zerfällt, nach dem Eingange v. 2—3, in zwei Strophen v. 4—8 und 9—13, so dass, wenn wir von dem Eingange absehen, das Lied, wie der Dekalog, die heilige Zehnzahl aufweist. Beide Hauptstrophen entsprechen einander genau. So enthält v. 4 einen Ruf um Hülfe, wie v. 9. Die Begründung folgt v. 5 wie v. 10, und die Hoffnung in Beziehung auf die Sache der Gerechten wird v. 8 wie v. 12—13 ausgesprochen, und v. 5—7 wird die Bosheit der Frevler

ebenso siebenmal bezeichnet wie v. 10—11. Im Eingange erhebt der Dichter den dringenden Ruf zum Herrn: er möge sein Gebet hören und erhören (2—3). Wie es schon am Morgen des Sängers erstes Geschäft sei, zu Gott zu beten, so möge dieser auch seine Hülfe beschleunigen. Der S. weiss es nämlich, dass Gott die Sünde und den Sünder nicht liebt, wie denn auch der Frevler seiner Vertrautheit sich nicht freuen und bei ihm keine Zuflucht finden könne, auch nicht vor dem erscheinen dürfe, der ihn, wie das Böse, ewig verwirft, während dagegen der fromme Dichter die Hoffnung ausspricht, er werde, durch Gottes Gnade gerettet, im Tempel ihm danken können (4—8). Auf's Neue erhebt der Dichter dann seine flehende Bitte. Gott möge, wie es seine Gerechtigkeit fordere, auf schwierigem Lebenspfade den Gerechten um seiner bösen Widersacher willen leiten, denn diese sind böse und bedrohen den Gerechten rings mit verschlagener List. Gott möge sie ihrer Frevel wegen vertilgen und in Folge dessen werden die auf Gott Vertrauenden jubeln und Heil finden, denn Gott könne nicht anders, als den Gerechten segnen.

Der Psalm schildert die Loose der Gerechten und Ungerechten. Durch den gewissen Untergang dieser werden jene, die von ihnen bedrängt sind, gerettet und zum Heile gelangen. So fordert es Gottes Gerechtigkeit. Eine individuelle Veranlassung lässt sich nicht voraussetzen. Der Sänger klagt nicht über das besondere eigene Leiden, sondern im Namen aller Gerechten, wie aus v. 12 deutlich hervorgeht. Die Bösen, die Empörer wider den Herrn (v. 11), sind nothwendig auch die Widersacher (vgl. v. 9) jedes Gerechten. Somit ist der Ps. ein Lehrgedicht, von kunstreichem Bau, namentlich in Anwendung der heiligen Zahlen 12, 10 und 7, doch zugleich wortreich.

---

1. Dem Vorsteher. In Beziehung auf die Loose. —
Ein Gesang David's.

2. Meine Worte o höre, Jahve,
O vernimm mein Sinnen!

3. O horch auf mein laut Geschrei,
Mein König und mein Gott,
Denn zu dir — ich bete!

V. 2.: האזין *Hiph. denom.* von אֹזֶן, eig. Ohr machen, steht nur dichterisch für aufhorchen, aufmerken, und wird von den LXX. durch *ἐνωτίζομαι* nachgebildet. Es wird mit ל und על construirt, aber auch aus Dichterlicenz mit Acc., wie Jes. 1, 10. — בין im Acc. ist jederzeit vernehmen, verstehen. — הגיג ist Sinnen, auch 39, 14; hier im Parall. mit אמרים, wie das entsprechende הֲגִיוֹן לֵב 19, 16. neben אִמְרֵי־פִי Der St. הגג ist = הגה, worüber zu 1, 2. Vgl. דמה = דמם, חקה = חקק, רבה = רבב. — — V. 3. giebt den Grund jenes Hülferufes an, und wie der Gerechte dazu berechtigt sei. — קול שועי meine Stimme, mein Laut des Geschrei's, d. i. mein lautes

4. Jahve, — Morgens wollest du hören meine Stimme,
Morgens will ich ordnen dir — und will ausschau'n.
5. Denn nicht ein Gott Frevelhold bist du,
Nicht weilt bei dir der Böse.
6. Nicht stellen sich Uebermüthige vor deine Augen,
Du hassest — alle Uebelthäter.

Geschrei, wie 66, 8. Es ist bemerkenswerth, dass der Hebr. zu allen Wörtern, die einen Laut, eine Stimme, ein Geschrei bedeuten, als bezeichnendes und erklärendes Beiwort, um das Laute desselben zu bezeichnen, gern noch das Wort קוֹל setzt. Vgl. 3, 5. — Jahve heisst im Sinne der Theokratie oft König, wie hier in מלכי, insofern er der oberste Herrscher des Volkes war; aber immer nur dann, wenn der Name Gottes dabei steht, oder doch ausserdem genügend auf Gott hingewiesen ist. 10, 16. 20, 10. 44, 5. 48, 3. 68, 25. 74, 12. Jes. 6, 5. Dt. 33, 5. Hier sagt der Dichter nun mit besonderem Nachdruck: mein König! Denn als König Israel's ist Gott verpflichtet, sich des verfolgten gerechten Israeliten anzunehmen. — כי bezieht sich auf den vorangegangenen Imper. — —

V. 4. Sinn: Eilend's wollest du mich erhören, wie ja mein Morgengebet (vgl. 88, 14 und 17, 15) mein eiligstes, erstes Geschäft ist. Vgl. dazu 143, 8: „lass mich hören am Morgen deine Stimme", und v. 7: „eilends erhöre mich." Man vgl., dass בקר schon oft gradezu den Sinn von eilends hat. S. zu 49, 15. — תשמע optat. — אערך לך d. i. wie 50, 21 ich werde oder will ordnen die, näml. die Worte des Gebetes, gleichsam als geistiges Morgenopfer, wie die Brode des heiligen Tisches, von derem Ordnen ערך das eigentliche Wort ist. Lev. 24, 8, vgl. Ex. 10, 23. Lev. 24, 6 (wie anderswo vom Ordnen des Holzes auf dem Altar Gen. 22, 9. Lev. 1, 6. 1 Kön. 18, 33). — „Ich will ausschauen", näml. nach Hülfe und Erhörung. Das Bild ist von der Warte hergenommen, wie Mikh. 7, 7. Habaq. 2, 1. — — V. 5 begründet der S. seine Bitte um Erhörung (denn כי bezieht sich auf תשמע v. 4) auf die Verworfenheit der Bösen, die zugleich seine Feinde sind und ihn bedrohen. — Zu „denn nicht ein Gott Frevelhold bist du", vgl. Hom. Od. 11, 33.: *ὀ γὰρ σχέτλια ἔργα Θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν.* — אַתָּה mit Acc. auf der ersten Sylbe wegen kleiner Pause, wie 2, 7. — Die Vbb. גור, שכן und שכב werden auch mit dem Acc. der Person verbunden (hier יָגֻרְךָ). Vgl. 57, 5. 68, 19. 120, 5. Spr. 8, 12. Die Constr. erklärt man richtig daraus, dass „die Person als ihr Besitzthum mit in sich begreifend gedacht wird", also: „den Herrn bewohnen", d. i. „das Haus des Herrn bewohnen." Es wird dadurch ein nahes Verhältniss zum Herrn und dessen Schutz bezeichnet. Erklärend ist 15, 1 f. vgl. 24, 3 f. — רַע in Pausa f. רַעַ. — — V. 6 ist der Gedanke (vgl. Habaq. 1, 13) dem des fünften ganz parallel, nur anders eingekleidet. Die Impff. v. 6—8 drücken ein Pflegen aus. Zu התיצב vgl. 2, 2. — „Vor Gott sein", d. i. im Heiligthume weilen. — הולל f. מהולל, Po v. הלל. Ew. §. 357. Der Uebermüthige und Stolze ist der Schlechte, denn der Stolze, der auf seine eigene Kraft und auf menschliche Hülfsmittel vertraut, ist immer der Sünder. Vgl. 19, 4. 37, 35. 49, 7. 73, 9 f. — פעלי און wie 6, 18. 14, 4. 28, 3. 59, 3 u. ö. און eig. das Nichtige, dann die Sünde, Bosheit. Als Grundwahrheit

7. Du tilgest Lügenredner,
Den Mann des Blutes und Truges — verabscheut Jahve.
8. Und ich — durch die Grösse deiner Gnade werd'
eingeh'n in dein Haus,
Bete zu deinem heiligen Tempel — in deiner Furcht.
9. Jahve, leite mich in deiner Gerechtigkeit, — umwillen
meiner Späher,
Ebene vor mir deinen Weg.

---

galt, dass nur das Gute das Seiende, Wahre und Bleibende, das Böse aber das Nichtige und Flüchtige sei. Man vgl. תּוּשִׁיָּה Wirklichkeit, Realität, von יֵשׁ, dann Weisheit (Hi. 5, 12), aber auch Heil (ebd. 6, 13), welches nach Spr. 8, 34 f. von der Weisheit ausgeht. Vgl. zu אוֹן noch Delitzsch zu Habaq. S. 5. 158. — — V. 7. דברי כזב vgl. 4, 3. — אישׁ vor דמים steht hier mehr im collect. Sinne und bezeichnet alle Menschen dieser Art, die in den Pss. häufig als Feinde der Frommen dargestellt werden. דמים viel Blut = vergossenes Blut, Mord. Ew. §. 359. — — V. 8, der dem zwölften entspricht, schildert im Gegensatze zu dem eben beschriebenen Loose der Sünder, das glückliche Loos, das Heil, das der Gerechte erhofft. Während der Frevler den Abscheu Gottes zu erfahren hat (7), hofft der S. zuversichtlich, er werde, nämlich, um dem Herrn für seine Errettung zu danken — in das Haus des Herrn eingehen und sich also mit ihm in der innigsten Gemeinschaft fühlen können (vgl. 66, 13), und zwar wird diess möglich werden durch die Grösse der Gnade Gottes (ברב חסדך vgl. 69, 14), nur durch diese kann er gerettet werden, da die Noth so gross ist, dass menschliche Hülfe nichts vermag. Zu חסד יהוה „die Gnade Gottes gegen die Seinen" vgl. zu 4, 4. — אל היכל „zum Tempel, hingewandt zum Tempel", denn in den eigentlichen Tempel durften nur die Priester gehen, während das Volk in den Vorhöfen verweilte und hingewandt zum Tempel betete. S. meinen Comm. zum Dan. S. 279. היכל umfasst aber mit Ausschluss der Vorhöfe das Heilige und Allerheiligste, wie 28, 2 zeigt, also den Tempel im eigentlichen Sinne. Nur einigemale, z. B. 1. Kön. 6, 5. wird im beschränkteren Sinne blos das Heilige darunter verstanden. הֵיכָל (worüber irrig Hitzig zu Jes. S. 61) stammt von יכל = כול halten, fassen, 2) vermögen, können (vgl. fähig mit fahen, fassen). Ew. §. 336. Das Subst. steht daher von grossen, umfassenden Gebäuden, vom Pallast, Jes. 39, 7, oder Tempel (auch einem heidnischen, Joel 4, 5), besonders vom Salomonischen Tempel; in einer, vom irdischen Tempel auf den Himmel übertragenen Bedeutung, von der Wohnung Gottes im Himmel Ps. 11, 4. 18, 7. Das Wort kann vermöge seiner Etymologie nie von der Stiftshütte stehen und bezeichnet diese daher auch nicht, „insofern diese die Residenz Jahve's als Königs von Israel ist." Nur nach einem Anachronismus steht das Wort 1 Sam. 1, 9. 3, 3. auch von der Stiftshütte, wie Gegentheils אהל auch auf den Tempel übertragen wird. Ps. 27, 6. vgl. mit v. 4. 15, 1. 61, 5. — Die Furcht oder Ehrfurcht vor Gott wird durch die Offenbarung der Gnade Gottes in dem S. geweckt (vgl. Gen. 28, 17. Habaq. 3, 1), entspricht also der „Grösse der Gnade Gottes." Vgl. פחד אלהים Ps. 36, 2. und Ken. I. 459. — —

V. 9: Leite mich, denn einen andern Führer weiss ich nicht. —

10. Denn nicht ist in seinem Mund' Aufrichtiges, ihr Inneres Bosheit,
Ein offenes Grab ihre Kehle,
Ihre Zunge — sie glätten.
11. Erweise schuldig sie, o Gott! — Sie müssen fallen ob ihrer Plane,
Ob der Menge ihrer Sünden stürze sie,
Weil sie empört sich wider dich.

In deiner Gerechtigkeit (vgl. über צדקה zu 4, 6), so nämlich, dass die Gerechtigkeit Gottes gleichsam der Weg ist. Vgl. die Parall. 23, 3. 25, 4. 5. 27, 11. Das Verhalten Gottes, wonach Gott dem Gerechten beisteht, den Gottlosen vertilgt, fordert es, dass du mich führst, um meiner Widersacher willen, nämlich weil diese so gottlos sind, vgl. 10, dass sie Gott nothwendig stürzen muss v. 11, vgl. 27, 11. שׁוֹרר Part. Po. (Ew. §. 357) f. מְשׁוֹרר von שׁוּר spähen, lauern, besonders von einem (nachstellenden) Jäger gesagt. 54, 7. 56, 3. — „Ebne vor mir deinen Weg", näml. den Weg, auf dem du mich leitest, räume auf ihm alle Hindernisse hinweg. Das K'tib הוֹשַׁר, Imper. Hiph. von יָשַׁר, findet sich auch Jes. 45, 2. An beiden Stellen ist das ursprüngliche Vav noch nicht in Jod übergegangen. Das Qri hat die gewöhnliche Form הַיְשַׁר (Spr. 4, 25). Ew. §. 253. — — V. 10: Das כי begründet die Bitte v. 9, wie ähnlich v. 5 f. die Bitte um Hülfe begründet wird. — Das Suff. in בפיהו erklärt sich, weil sich der Dichter den Späher, den שׁוֹרר, hier als einen Einzelnen denkt. Die Rede erweitert sich dann zum Phr. Derselbe Fall 63, 11. Vgl. Ew. §. 571. — „Ihr Inneres ist Bosheit", böse Anschläge hegen sie im Herzen. Zu קרבם vgl. 49, 12 und הַוּוֹת בְּקִרְבָּהּ 55, 12. — הַוָּה (Ew. §. 381), später הַוָּה = הָוָה eig. Sturz, Unfall, Leiden, Verderben, und zwar solches, welches man erfährt, als auch welches man anthut (Bosheit, wie hier, 52, 9. 57, 2). Der Plural. הַוּוֹת bezeichnet die Fülle der Bosheit. Eine andere Etym. bei Hupfeld zu de Wette Ps. S. 651. — Das Bild vom offenen Grabe ist Jer. 5, 16 benutzt. Ein offenes Grab, in welches der Unschuldige und Unbesorgte leicht hineinstürzen kann, ist ihre Kehle, d. h. todtbringend sind ihre Reden, deren Kehle steht als Werkzeug der Rede auch Ps. 115, 7. 149, 6 u. ö. — Zunge (לשון) steht als Werkzeug der Rede für diese oder die Worte selbst. „Sie glätten ihre Zunge" d. h. sie schmeicheln und heucheln. Vgl. 12, 3. Solche Menschen reden absichtlich glatte, schmeichlerische und gleisnerische Worte, um die Unschuld nach und nach zu Grunde zu richten. Spr. 2, 14. 16. 17, 5. 28, 23. Daher fügt auch der S. v. 11 mit Recht sogleich seine Bitte in Beziehung auf diese Menschen hinzu. — — V. 11 entspricht dem siebenten V. האשימם (im Hiph. Hapaxl.) eig. mache sie schuldig, stelle sie dar, erweise sie als schuldig, d. h. lass sie unterliegen, wie ähnlich הרשיע 1 Sam. 14, 47. vgl. Jes. 54, 17. zum Frevler machen, d. i. besiegen. Nach dem Begriffe der Hebr. ist nämlich jede Niederlage gleichsam ein Gottesgericht, daher gränzen die Bedeutungen: gerechte Sache haben und siegen, ungerechte Sache haben und unterliegen, nahe aneinander. M. vgl. זכה unschuldig sein, im Syr. siegen. Vgl. Ps. 31, 22. — „Sie mögen fallen." Im eigentlichen Sinn zu nehmen, wie das

12. Und es werden sich freuen alle, die dir vertrauen,
Ewig werden sie jubeln und du wirst sie schirmen,
Und frohlocken werden in dir — die lieben deinen Namen.

13. Denn du segnest den Gerechten, Jahve!
Wie der Schild — mit Huld umgiebst du ihn!

Parall. „stürze sie“ zeigt. Vgl. 36, 13. 141, 10. Daher ist מִן hier in der Bedeutung wegen aufzufassen und steht von der Ursache, wie Ps. 12, 6. Hos. 11, 6. Hi. 7, 14. Richtig ist bemerkt worden, dass nur bei dieser Erklärung die sieben Momente der Bosheit v. 10 u. 11 voll werden. So ist auch ב vor רב im Sinne von ob aufzufassen, von der Sache, worin etwas beruht und seinen Grund hat. — Weil sich jene Feinde des Gerechten zugleich gegen Recht und Tugend aufgelehnt haben, so haben sie sich zugleich gegen Gott empört, weshalb auch der Dichter um ihre Vernichtung fleht. In מָרוּ von מרה sollte der Ton eig. auf der letzten Sylbe ruhen, allein wegen des gleichfolgenden einsylbigen Wortes ist der Ton auf die vorletzte Sylbe zurückgezogen. — — V. 12: Da dieser V. dem achten entspricht, — denn auch hier wird eine Hoffnung ausgesprochen, — so bildet das und, das sich an die Bitte um Untergang der Frevler knüpft, einen Gegensatz wie v. 8. Eben diese Analogie von v. 8 zeigt aber auch, dass trotz des vorangegangenen Imper. v. 11 die Impff. hier nicht optativisch, sondern als reine Futura aufzufassen sind. In Folge des Unterganges der Frevler und somit der eigenen Errettung werden die auf den Herrn Vertrauenden sich auf ewig freuen und der Herr wird sie auf ewig beschützen, denn לעולם aus dem ersten Gl. ist bei den folgenden Gliedern wieder hinzuzudenken. Nicht Andere sollen sich über das Heil des S. freuen, sondern die Erretteten selbst sollen jubeln. Da das Lied von ganz allgemeinem Charakter ist, so treten statt des Gerechten hier die Gerechten auf, zu denen der S. selbst gehört, der in dem entsprechenden achten V. in der Person des Gerechten sprach. — Zu חוסי בך vgl. 2, 12. — עולם eig. die „verhüllte, dunkle Zeit“ (anders Stickel zu Hi. S. 132), sowohl vor- als rückwärts gedacht, und deutet oft nur die im Sinne des Redenden unbegränzte Zeit an (Vgl. zu 21, 5). Hier kann „auf ewig“ im weitesten Sinne genommen werden, da die Rede ganz allgemein ist. — עלץ m. ב wie 9, 3 die Freude ruht in Gott. Es ist nicht blos Freude vor, sondern in Gott. — שם יהוה „Name Jahve's“ ist das Abbild und der Ausdruck des ganzen göttlichen Wesens, der Wiederhall seiner Offenbarung, denn der verborgene Gott ist namenlos. Somit wird „Name Jahve's“ gesagt für יְהוָה selbst insofern Jahve als einiger und ewiger Gott, wie diess in der Bedeutung des Namens liegt, als der hülfreiche und mächtige genannt und gewusst wird, sich als solcher offenbart. Somit steht also „Name Jahve's“ für die hülfreiche Macht, welche in Jahve ist. Vgl. 20, 2. 23, 3. 25, 11. 52, 11, wo hinzugesetzt wird כי טוב; 31, 4, wo v. 5 hinzugesetzt wird: כִּי אַתָּה מָעֻזִּי; 109, 21, wo hinzugefügt wird: כִּי טוֹב חַסְדְּךָ; 143, 11. 54, 3, wo sich entsprechen: בִּשְׁמֶךָ und בִּגְבוּרָתְךָ; 80, 25. 124, 8. — — V. 13 begründet die Hoffnung v. 12. Die Gottvertrauenden werden jubeln, denn Gott kann nicht anders, als den Gerechten segnen. — Auf אתה ruht der Nachdruck. — Das Impf. תברך im Sinne des Pflegers. — כצנה ist Nomin.: wie der Schild,

nämlich umgiebt. Die Vergleichung mit כ ist oft nicht ganz ausgeführt. Ew. §. 527, vgl. Jes. 1, 25. — עטר umgeben (hier Impf. Q.) mit doppeltem Acc., wie die Vbb. des Bedeckens und Bekleidens. Ew. §. 479. Vgl. מגן בעדי 3, 4.

VI.

Das Lied gleicht in der strophischen Anlage dem vierten Ps. Es hat eine Einleitung v. 2 und einen Schluss v. 11, so dass sich vier zweiversige Strophen (3—4; 5—6; 7—8; 9—10) herausstellen. Der S. bittet Gott um Milderung seines Zornes und wendet (v. 2) sich desshalb an die göttliche Barmherzigkeit, weil er aufs äusserste an Leib und Seele vom Leiden erschöpft sei (3—4). Gott möge sich wieder in Gnaden zu ihm wenden und ihn, der fast schon dem Tode verfallen ist, erretten, denn im Tode könne man das Lob Gottes nicht mehr singen (5—6). Nicht umsonst fleht er so dringend, denn er verzehrt sich in bitterem Unmuth und wird sich bald aufreiben (7—8). Indess ist der S. in sich gewiss geworden, Gott habe sein Gebet erhört, darum fordert er seine Widersacher auf, von ihm zu weichen (9—10). Ihre ferneren Bemühungen, ihn zu vernichten, werden erfolglos bleiben (v. 11).

Der S. ist nach v. 8—11 zunächst von äusseren Feinden bedrängt, ebensowenig aber, wie Ps. 22. 31. 38. 41. 69, zunächst von körperlicher Krankheit. Allein weil er das äussere Drangsal als Strafe seiner Sünde ansieht (v. 2), fühlt er sich auch körperlich aufs äusserste erschöpft und gleichsam zermalmt, woraus sich v. 3. 6. 8. erklären, ohne dass man diesen Zustand körperlicher Erschöpfung als ein selbstständiges Leiden, eine leibliche Krankheit aufzufassen hat. Dagegen spricht v. 11, wo der Dichter Gott für den Untergang seiner Feinde dankt, ohne der Krankheit zu gedenken.

---

1. Dem Vorsteher. Mit Saitenspielen nach der Achten. —
Ein Gesang David's.

2. Jahve, nicht in deinem Zorne mögest du strafen mich
Und nicht in deiner Zornesgluth züchtigen mich!

V. 2: Dass der S. hier wirklich um Milderung der göttlichen Strafen bitte, nicht um Abwendung flehe, geht für unsere Stelle, sowie für die Parall. Ps. 38, 2 deutlich aus Jer. 10, 24, wo unsere Stelle benutzt ist, hervor, noch mehr aber aus der Satzfügung. Die Negationen אל und לא halten sich eigentlich unmittelbar z. Vb. Sehr selten ist, wie hier, eine Nebenbestimmung dazwischengeschoben, weil sich die Negation mit Nachdruck auf das nächstfolgende Wort bezieht. So auch 49, 18. Auf Zorn und Zornesgluth ist also der Nachdruck zu legen. Gehen die göttlichen Strafen auch immer vom göttlichen Zorne aus,

3. Begnade mich, Jahve, denn welk ich bin,
Heile mich, Jahve, denn geängstigt sind meine Gebeine.
4. Und meine Seele geängstigt sehr.
Und du, Jahve, — bis wie lange?
5. O kehre Jahve! o rette meine Seele!
Hilf mir — umwillen deiner Gnade!
6. Denn nicht ist im Tode dein Gedächtniss,
In der Hölle — wer wird lobsingen dir?

---

so fleht hier doch der S. um Milderung desselben, nicht um Abwendung, denn er fühlt sich schuldig. Leiden und Unglück jeder Art betrachtet der Israelit aber als eine Strafe Gottes für die Sünde. So auch im N. T. Joh. 5, 14. Luc. 5, 20. 13, 1 ff. Vor dem Irrthum, die Leiden immer in Beziehung auf eine besondere Veranlassung, auf irgend eine grobe Versündigung zu setzen, warnt indess Joh. 9, 2. 3. — Die Grundbedeutung von יכח ist: gegenwärtig sein. Verwandt ist נכח, da die Vbb. פ״י und פ״ך häufig wechseln, wie יצב und נצב. Hiph. הוֹכִיחַ gegenwärtig machen, darthun. Die abgeleiteten Begriffe: zurechtweisen, belehren, strafen u. s. w. ergeben sich von selbst. Es ist ein *sermo realis*. Vgl. den Gebrauch von גער 9, 6. — —

V. 3: אֻמְלַל Adj. mit Wiederholung des dritten Radic., also Steigerungsform und mit unterlassener Verlängerung des *a*. Ew. §. 332. Verwelkt d. i. ganz erschöpft. אמל = אבל eig. welken (von Pflanzen). S. Meier z. Jo. S. 54. — רְפָאֵנִי Heilung bezeichnet bildlich Rettung. 30, 3. 41, 5. 69, 21. 107, 20. Jer. 17, 14. 30, 17. vgl. 14, 19. 15, 18. So steht Ps. 69, 21. נוּשׁ krank sein nicht von einer bestimmten, selbstständigen Leibeskrankheit, sondern von völliger Erschöpfung an Seel und Leib. — — V. 4: „Meine Seele“ als Princip des Lebens, vgl. zu 3, 2, im Gegensatz zu „meinen Gebeinen.“ Also an Seel und Leib ist er erschöpft und in Angst. — In den Worten: „Und du, Jahve, bis wie lange“ ist eine Aposiopese. Vollständig lautete der Satz: „O wie lange willst du zürnen?“ vgl. 79, 5. Es ist die Sprache des ungewöhnlich Betrübten und Erschütterten, dem das Wort gleichsam auf der Zunge erstirbt, bei dem Bewusstsein seiner traurigen Lage. — Das K'tib וְאַתָּ (Qri וְאַתָּה) findet sich überhaupt nur fünfmal.

V. 5: „O kehre zurück!“ Gott steht nämlich im Unglück gleichsam fern, weil er dann im Zorne gedacht wird. Der Dichter fordert also Gott auf, zu seiner Hülfe zurückzukehren. Vgl. 10, 1. Ueber die betonte paragogische Schlusssylbe in שׁוּבָה vgl. zu 3, 8. — Zu חַלְצָה כ׳ vgl. Anm. zu 19, 8. „Umwillen deiner Gnade.“ Also nicht um des eigenen Verdienstes willen, denn der Dichter fühlt sich schuldig. Vgl. 38, 4 f. — — V. 6 enthält den Hauptgrund, warum Jahve die bisherige Bestrafung mildern und Begnadigung eintreten lassen möge. Der Dichter fühlt sich, in höchster Angst und Betrübniss, dem Tode nahe (vgl. 9, 14. 13, 4. 19, 8. 88, 4. 30, 4). Ist er erst einmal gestorben, dann kann er Gott nicht mehr Lob singen, da die abgeschiedenen Seelen im Scheôl kein Bewusstsein von ihm mehr besitzen und keine Wohlthaten mehr von ihm empfangen, und es findet doch der Gerechte darin seine höchste Lust, dem Herrn ewig lobsingen und dadurch die Unkundigen belehren und die Fehlenden zu Jahve zurückführen zu können. Daran kann aber auch Gott insofern Wohlgefallen haben, als dadurch sein Reich auf

7. Ich ermüd' von meinem Seufzen, — netz' in jeder Nacht mein Lager,
Durch mein Weinen — mein Bett' ich mach' zerfliessen.
8. Es verfällt vor Entrüstung mein Auge,
Altert — ob aller meiner Dränger.
9. Weichet von mir, alle Uebelthäter,
Denn gehört hat Jahve — mein lautes Weinen.
10. Gehört hat Jahve mein Flehen,
Jahve — mein Gebet nimmt er an.
11. Beschämt werden und geängstigt sehr all meine Feinde,
Sie werden sich wenden — und sich schämen Augenblick's.

Erden ausgebreitet wird. Vgl. 30, 10. 88, 11. 115, 17. 18. Jes. 38, 18. vgl. Hebr. 13, 15. — Die richtige Ableitung von שאול eig. Höhle d. i. Hölle, die Todtenwelt der Hebr., gab Hitzig z. Jes. 5, 14. Vgl. mein Ken. I. 6. S. aber auch Meier z. Joel S. 158 f. Vor dem Exile finden wir bei den Hebr. keine Spur von der Vorstellung bewusster Fortdauer und überall ist Bestrebung und Hoffnung auf dieses Leben eingeschränkt. Ken. I. 503 f. — Das Hiph. הודה schliesst schon ein Object in sich (Lob sagen oder singen), daher mit ל constr. So auch הודה 33, 2. 75, 2. — —

V. 7 vgl. Jer. 45, 3. — יגעתי באנחתי wie Ps. 69, 4. יגעתי בקראי. Eig. „in meinem Seufzen." Die Wirkung ruht in der Ursache, der Grund der Ermüdung liegt in dem Seufzen, daher ב = von, durch. So erklärt sich auch ב vor דמעתי. — בכל לילה ist auch im zweiten Glied zu wiederholen, wie בדמעתי zugleich noch das erste Gl. ergänzt, daher es auch ohne Cop. im Anfange des Gl. steht. — — V. 8: Die Worte: „verfallen od. eingefallen ist mein Auge" (עששה עיני) — denn dieses spricht den Gesundheitszustand für Leib und Seele aus — kehren wieder 31, 10. Stärker noch ist der Ausdruck 38, 11: „selbst das Licht meiner Augen ist nicht bei mir." Vgl. 69, 4: כלו עיני. — כעס ist überall Verdruss, Unmuth, Entrüstung, niemals Gram. — צוֹרֵר bedeutet nicht: der feindselig Gesinnte (das wäre צר 1 Sam. 1, 6), sondern der feindselig Handelnde. Ps. 7, 7. 23, 5. Jes. 11, 13. Das ב vor כל steht wie 5, 11. — —

V. 9 f. spricht sich die lebhafte, freudige, plötzlich kommende Zuversicht aus, die dem S. während des Gebetes kommt. Aehnlich Ps. 20, 7. 22. 28. 31, 20—25. 52, 11. 56, 14. 59. 61, 4. 6. 63, 8. 69, 34 ff. Vgl. Jer. 20, 13. — Die Kraft und der Grund zu dem Anruf: „Weichet von mir!" liegt in dem Glauben, dass Gott sein Gebet erhört habe. Zu פעלי און vgl. 5, 6; zu קול בכיי 5, 3. — — V. 10: Die Stellung Subj. Obj. und Verb. (יהוה תפלתי יקח) ist selten und nur dichterisch; im Aram. aber gewöhnlich. Vgl. noch 11, 5. Jes. 13, 18. 42, 24. 49, 6. Qoh. 9, 2. — —

V. 11: ישבו wird auch durch die Acc. deutlich vom Folgenden getrennt, ist also nicht adv. zu fassen. Es ist eine Steigerung des Gedankens. Dann werden sie aus Schaamgefühl von demselben sich wenden oder zurückkehren (dahin, woher sie gekommen), und so sich selbst der öffentlichen Schande hingeben.

VII.

Das Lied zerfällt in vier Strophen; v. 2—6 bilden eine Einleitung; das eigentliche Gedicht bilden drei Strophen, eine jede von vier Versen (7—10; 11—14; 15—18). Doch liesse sich die erste Strophe auch in zwei kleinere: v. 2—3; 4—6 zerlegen. — Der Sänger wendet sich mit vollem Vertrauen an Gott und fleht um seine Hülfe gegen viele und blutgierige Verfolger. Er bittet, ihn aufs empfindlichste zu strafen und seinen Feinden ihn zu überliefern, wenn er gegen Freund oder Feind jemals Unrecht geübt habe (2—6). Nun aber kann er so nicht handeln, er fühlt sich schuldlos und doch verfolgen ihn die Feinde; darum fordert er Gott zu ihrer Bestrafung auf (7—10). Kraft der Gerechtigkeit Gottes hofft er auf seinen Schutz, denn Gott richtet den Gerechten ja immerdar gerecht und bereitet dem Bösen Untergang (11—14); die List und Bosheit der Bösen sind nur eitel und sie gereichen ihm zum eigenen Verderben. So der göttlichen Gerechtigkeit in sich gewiss geworden, schliesst der S. mit der Erklärung, dass er Gott preisen wolle (15—18).

---

1. Verirrung. Von David. Welches er sang dem Jahve
wegen der Worte des Kusch, des Benjaminiten.

2. Jahve, mein Gott, auf dich ich vertrau'!
Hilf mir von all meinen Verfolgern — und rette mich,

3. Dass er nicht zerreisse wie ein Leu meine Seele,
Zerreissend — und keiner rettet!

V. 1: Zum Einzelnen der Ueberschrift vgl. man die Einleitung. Hier ist nur noch Weniges nachzuholen. אשׁר bezieht sich auf das vor לדוד zu ergänzende מזמור. — ימיני — בן von בִּנְיָמִין. Das Qamez schwindet wegen der betonten Endung. Ew. §. 343. Es findet sich 1 Sam. 9, 1. 4. auch blos יְמִינִי.

V. 2: Dass er Jahve seinen Gott nennt, ist Ausdruck der Frömmigkeit und des innigsten Vertrauens. Der Gedanke, dass Jahve sein Gott sei, kräftigt ihn. — Zu חסה m. folg. ב vgl. zu 2, 12. — „Von allen meinen Verfolgern." Ihrer sind also viele und die Gefahr ist gross. — — V. 3: In פן יטרף ist statt aller Feinde (v. 2) der Feind überhaupt, im Sing. gedacht, das Subj.; die Feinde alle werden gleichsam als Einer hingestellt, wie v. 6. 13 f. — „Wie ein Leu." Feinde werden oft mit Löwen verglichen, ihrer Wildheit und ihres Blutdurstes wegen. 22, 22. 35, 17. 10, 9. 58, 7. Jer. 2, 15. — „Meine Seele", weil es dem S. an's Leben ging. Vgl. zu 3, 2. „Und keiner rettet." Vgl. 2 Sam. 17, 2. אין, immer Negation des Satzes und immer: „es ist nicht" wird oft so mit einem Part. zusammengestellt und drückt dann das Vb. fin. aus. Ps. 50, 22. 71, 11. vgl. Jes. 5, 29. 13, 14.

4. Jahve, mein Gott, wenn gethan ich solches:
Wenn Unrecht ist an meinen Händen,
5. Wenn ich vergalt meinem Vertrauten Böses
Und wollt' ich plündern den mich grundlos Befeindenden:
6. Verfolge der Feind meine Seel' und erreiche —
Und trete zu Boden mein Leben,
Und meine Ehr' im Staub' er lasse wohnen! [Pause.]

42, 22. 43, 13. — — V. 4 f.: Wenn er solches, wie v. 4 u. 5 besagen, jemals that, so wünscht sich der Dichter v. 6 selbst die höchste Strafe, die wüthendste Verfolgung von Seiten seiner Feinde an. So weist also זאת schon auf den Inhalt von v. 4 u. 5 hin. — „In meinen Händen", denn sie dienen als Werkzeuge der Frevelthat und sind von ihr befleckt. — — V. 5: גמל bezeichnet, aber erst in abgeleiteter Bedeutung (vgl. Meier zu Jo. S. 161 f.), das sittliche, d. i. freie, bewusste und zurechnungsfähige Thun des Menschen gegen Andere, wie gegen sich selbst (Ps. 13, 6. Jes. 3, 9), daher sowohl gut- als schlechthandeln. Sodann drückt es die Folge jeder That, die Vergeltung aus, und wird, indem es das „sich gegenseitig bedingende Handeln" bezeichnet, mit doppeltem Acc. (sowohl der That, als auch der betroffenen Person) verbunden, wie שִׁלַּם׃ Ew. §. 478. — שׁוֹלמי eig. mein Friedlicher, Befriedeter, d. h. mein Freund, s. v. a. איש שלומי, Ps. 41, 10. Jer. 38, 22, אנוש שלומי Obadj. 7. Jer. 20, 10. Das Partic. Q. ist nicht s. v. a. מְשַׁלֵּם Ps. 35, 12. 38, 21. d. i. der Vergeltende. — Das He in ואחלצה drückt auch hier ein Streben, einen Willen aus. S. zu 3, 6; vgl. 55, 7 f. חָלַץ ist ausziehen, d. i. plündern, spoliiren. Richt. 14, 19. 2 Sam. 2, 21. vgl. Ps. 22, 19. — ריקם (grundlos) gehört zu צוררי (vgl. 6, 8), wie aus Vergleichung des ersten Gl. und der Stelle 25, 3. (הבוגדים ריקם) hervorgeht. Vgl. auch 35, 19. (שנאי שקר) 38, 20. 69, 5. Klagl. 3, 53. — — V. 6: Der Nachsatz und die Folgerung. In der Aussprache וְרַדֹּף verbanden die Masorethen, nach Art der Arab., die Andeutung einer doppelten Lesart, welche sie vorfanden, nämlich וְרַדֵּף Impf. Pi., wofür, als der seltneren, hier aber vollkommen passenden ausdrucksvolleren Steigerungsform, auch וְרָדֹף Impf. Q. gesprochen wurde. Diese Lesart findet sich auch in Codd. vor, sowie auch וְיִרְדֹּף׃ Das Chateph-Pat. dann wegen des ר und zugleich wird das ד durch diese Aussprache ebenso von der vorigen Sylbe getrennt, wie durch das Dagesch (Vgl. ähnlich תְּהַלֵּךְ Ps. 73, 9. Ex. 9, 23). — אויב steht wieder als Einzelner für Alle, vgl. צדיק v. 10. Der Art. fehlt dichterisch. — נפשי steht wie v. 3. — כבודי „meine Ehre" eig. mein Gewichtiges (vgl. 4, 3) d. i. nach dem Parall. und vgl. v. 3 = נפשי, denn das Leben ist das Beste, was der Mensch besitzt (Ps. 63, 5), wenn auch die Gnade Gottes höher steht (ebd.), und das Geistige im Menschen (Hiob 4, 21). Niemals aber steht כבוד ohne Suff. 1 Pers. in diesem Sinne, auch Ps. 30, 13 nicht. לעפר ישכן׃ Parall. ist 22, 16: לעפר מות תשפתני׃ השכין mit ל wie ישב „zur Erde (nieder) sitzen." Wir bleiben dabei, dass ל aus אל entstanden sei und wirklich die Idee der Bewegung an einen Ort ausdrücke. — —

7. O auf! Jahve, in deinem Zorn! —
Erhebe dich beim Wüthen meiner Dränger
Und sei wach zu mir — Gericht verordnend.
8. Und Versammlung der Völker umringe dich
Und über ihr — zur Höh' o kehre!
9. Jahve urtelt Völkern. Richte mich, Jahve!
Nach meiner Gerechtigkeit und nach meiner Unsträflichkeit
über mir!

V. 7: Hier und v. 9 ist zu vgl. Ps. 35, 23. 24. 9, 5. 17, 2. — Ueber die Betonung der Endsylbe in קוּמָה vgl. zu 3, 8. 6, 5. — Nachdrucksvoller als קוּמָה ist הִנָּשֵׂא „erhebe dich" f. „zeige dich mächtig." Vgl. Jes. 33, 10, wo הִנָּשֵׂא neben רוֹמַם „sich erhöhen" von Gott gesagt wird. — Der Plur. עֲבָרוֹת (von עֶבְרָה) sind die einzelnen Aeusserungen des Zornes. Ew. §. 358. Hier lautet der *st. c.* עַבְרוֹת mit *a*, wegen Neigung der Guttur. zum A-Laut, dagegen Hi. 40, 11. עֶבְרוֹת. Das בעברות steht in genauer Beziehung und im Gegensatz zu באפך, das Wüthen der Feinde stellt er dem Zorne Gottes entgegen, daher ב wie im Vorigen gefasst werden muss, somit s. v. a. bei. — Auch mit dem Zuruf: „sei wach zu mir!" d. h. erwachend zu mir!" erweckt er Gott gleichsam wie einen schlafenden Richter aus der Ruhe. — Die Worte משפט צוית sind Zustandssatz und stehen wie 71, 3. Ew. §. 616. Er fordert Gott, sich zu erheben, seinen Richterstuhl des bedrängten Frommen willen zu besteigen und ein allgemeines Gericht über die Völker zu halten, aber auch zugleich über den Dichter, v. 9, damit seine Unschuld an den Tag komme. — — V. 8: Das Bild eines allgemeinen Weltgerichts dient dem Dichter, um anzuzeigen, dass Gott auch das Einzelne nach allgemeinen Rechtsprincipien behandle. Zu einem solchen Gericht über alle Völker fordert auch 57, 6. 12 auf. — „Versammlung der Völker umringe dich", nämlich wenn du erscheinst. Das Dag. im Suff. ך (in תסובבך) steht, weil vor demselben ein Nun epenth. zu denken ist, so dass es heissen müsste תְּסוֹבֶבְנְךָ. Die לאמים, wofür v. 9 עמים, sind jederzeit Heiden, so auch hier; wie Ps. 33, 15. 56, 8. 57, 10. Auch Dt. 32, 8. 33, 9. 19. (wo es Leute sind) werden nicht die Stämme Israel's darunter bezeichnet, wie noch Ken. I. 328 irrig behauptet worden. — „Ueber ihr", über der Versammlung der Völker. „Nach vollendetem Gericht schwebt Jahve hoch über der Schaar wieder auf zum Himmel, so Allen klar zeigend, dass er der höchste Richter sei." Gott als überweltliches Wesen hat seine Wohnung allezeit im Himmel, dort seine Vorsehung übend, Ps. 33, 13. 14; dort steht sein Thron 11, 4. 14, 2. Hier ist die Vorstellung, wie der sich offenbarende Gott vom Himmel zur Erde herabsteigt und nach vollendetem Gericht wieder zum Himmel fährt, wie 69, 19. Damit steht nicht in Widerspruch, wenn Gott sonst als innenweltliches Wesen auf Zion wohnend gedacht wird (Vgl. zu 3, 5) und von dort zum Gerichte kommt 50, 2 f. מָרוֹם Höhe ist aber jederzeit der Himmel, niemals der Berg Zion. Ps. 18, 17. 68, 19. 93, 4. 102, 20. — — V. 9: Wird Gott über alle Welt richten, dann auch über ihn, den Einzelnen, damit seine Unschuld an den Tag komme. Das erste Gl. ist allgemein, das zweite speciell ausgedrückt. עָלַי über mir (nicht eig. bei od. an mir), denn Gerechtigkeit und Unsträflichkeit (תֹּם, von תמם. Gegensatz רָעָה

10. Es schwinde doch Frevler-Bosheit — und festigen mögest du den Gerechten,
Denn der prüfet Herzen und Nieren — ist ein gerechter Gott!
11. Mein Schild bei Gott,
Dem Helfer — der Gradsinnigen!
12. Gott richtet den Gerechten
Und der Allmächtige — ergrimmt zu aller Zeit!
13. Wenn nicht er umkehrt, sein Schwert er wetzen wird,
Seinen Bogen er spannt und — rüstet ihn.

Hitzig zu Jes. S. 197) sind gleichsam sein Schutz. Diese rühmt er aber nach v. 4—6 in Beziehung auf ein bestimmtes Verhalten. Kein eitles Selbstrühmen. — — V. 10: גמר eig. activ vollenden, zu Ende bringen, ist dann auch intrans. voll werden = zu Ende kommen, schwinden, vgl. 12, 2. 77, 9. — Dass die zweite Pers. Impf., also תכונן, die Bedeutung des Impf. haben könne, ist mit Recht schon von Studer zu Richt. 5, 21 gelengnet worden, überall reicht man mit der Optativbedeutung aus. Ps. 60, 3. 71, 21. 80, 19. Hi. 17, 10. 18, 2. Spr. 1, 23. Richt. a. a. O. — צדיק, dichterisch collect. wie אויב v. 6. vgl. v. 11. Der Satz hat aber freilich auch besondere Beziehung auf den Dichter selbst. Zu den Gerechten zählt sich auch der Dichter, wie Gott auch wohl weiss, da er das Innere des Menschen genau kennt. Das Vav vor בחן steht hier in der Causalverbindung als Vav explic. (und zwar), wie 55, 20. 60, 13, und es ist auch hier kein Grund, es zu streichen. Sinn: den Gerechten wird Gott stärken und festigen, da derselbe die Herzen der Menschen durchschaut, den inneren Zustand der Menschen kennt, und weiss, wer redlich und wer böse denkt. — In die „Nieren", den unteren Theil des Leibes, versetzte der Hebr. die sinnlichen Gefühle und Empfindungen, die Begierden und Lüste. — Ueber den Begriff von לֵב vgl. Umbreit zu d. Spr. S. 53 und Meier zu Jo. S. 103 f. — —

V. 11: Das Bewusstsein seiner Unschuld, v. 9, und dass Gott ein gerechter Richter sei, v. 10, verleiht dem Dichter nun auch das feste Vertrauen, dass Jahve ihm sicher helfen werde. מָגֵן Schild ist Bild des Schirmes und Schutzes, und Gott heisst oft ein Schild seines Verehrers oder seines Volkes: 33, 19. 89, 19. 115, 9. Vgl. 84, 10. 59, 12. עַל ist auch hier über, da ja Schild Bild des Schutzes ist. Dieser schwebt gleichsam über Gott, in dessen Hand er ist, wie der Schild über dem Schildhalter, der ihn über sich emporhebt. Aehnlich Ps. 62, 8: „über Gott ist mein Heil und meine Ehre", weil diese gleichsam auf Gott ruhen und gegründet sind. — — V. 12: שׁוֹפֵט steht, wie der Parall. mit dem zweiten Gl. lehrt, als Part. f. Vb. fin., auch entsprechen die Worte: „Gott richtet den Gerechten" hier dem: „Richte mich Jahve nach meiner Gerechtigkeit" v. 9. צדיק wie v. 10. — אל זעם וגו׳ Da Gott den Gerechten richtet, so auch die Bösen, denen er allezeit zürnt. Er zürnt „an jedem Tage", weil täglich Böses geschieht, und er die Bösen, deren Thaten er nicht ertragen kann, bestraft, weshalb auch der Gerechte von ihm allezeit Hülfe und Rettung erwarten darf. Das Zürnen oder Ergrimmtsein bezieht sich also auf das Böse und die Bösen, sowohl im Allgemeinen, als auch in besonderer Beziehung zu den Feinden des Dichters. Vgl. zu v. 10. — — V. 13 u. 14 führen den Gedanken: „Gott ergrimmt zu aller Zeit", v. 12. weiter aus.

14. Und auf ihn richtet er Todesgeschosse,
Seine Pfeile — zu brennenden er machen wird.
15. Siehe, er wird empfangen Bosheit
Und geht schwanger mit Unheil — und gebiert Trug.
16. Eine Grube gräbt er und höhlt sie
Und fällt — in die Grube, die er bereiten wird.
17. Kehren wird sein Unheil auf sein Haupt
Und auf seinen Scheitel — wird seine Gewaltthat niedersteigen.

In ישוב ist der Böse Subj., gegen welchen der Zorn des אל זעם v. 12 gerichtet ist. Zuerst wünscht der Dichter, nach dem versöhnlichen Geiste des Ps., Bekehrung der Bösen, also auch seiner Feinde. — In חרבו ילטוש ist Jahve Subj., nach dem Bilde eines Kriegers, welches aus Dt. 32, 41 entlehnt ist, wie namentlich dort v. 42 lehrt, wo, wie hier, der Pfeile Erwähnung geschieht. Ueber das Impf. conseq. ויכוננה nach Pf. vgl. Ew. §. 612. כון im Pi. ist jederzeit rüsten, bereiten, fertig machen, auflegen (*aptare*), auch 11, 2. 21, 3. Hiph. הכין v. 14 hier ist aber richten. — — V. 14: ולו הכין auf ihn, näml. den Bösen, der in ישוב Subj. war. Mit Nachdruck steht das Obj. voran. Die Zukunft wird hier schon als gegenwärtig geschaut, daher tritt zur Abwechslung das Pf. ein, vgl. v. 16. 22, 30. 55, 18 f. 64, 8 f. — „Seine Pfeile brennend, eig. zu brennenden, er machen wird." Die Alten verstanden nämlich die Pfeile mit Schlangen- oder Pflanzengift zu bestreichen, wodurch sie heftig brennende Wunden und einen qualvollen Tod bereiteten. Hi. 6, 4. — —

V. 15—17 lauter Impf. im Sinn des Fut., vgl. zu v. 14, nur v. 16 tritt ein Pf. proph. dazwischen, und auch das הנה zu Anfange vergegenwärtigt und veranschaulicht die Zukunft. Der Gedanke, dass die Bösen sich von Neuem gegen den Gerechten, die Feinde gegen unseren S. rüsten, sich selbst aber dadurch eigene Leiden zuziehen werden, wird v. 15 u. 16 durch zwei Bilder und v. 17 sprichwörtlich ausgedrückt. — „Er empfängt Bosheit." Ueber die Grundbedeutung von חבל s. Döpke z. Hohenl. S. 213 f. Gesenius im Thes. II. 438 f. — און ist auch hier Bosheit, wie 5, 6, nicht Leiden. — Die Worte: „und er geht schwanger mit Unheil" beziehen sich, auch nach den Acc., welche die Worte zum Folgenden ziehen, schon auf den unglücklichen Ausgang. Zu הרה vgl. Redslob Abh. z. Theol. S. 83. — עמל ist hier passive: Unglück, das man erleidet. S. zu v. 17. — Für שקר hat Jes. 26, 18. ירוח. Zum Bilde des V. vgl. Jes. a. a. O. 33, 11. Hi. 15, 35. — — V. 16: Der Gedanke des vor. V. wird hier durch ein anderes Bild und zwar noch deutlicher ausgedrückt, nach der Idee der sittlichen Vergeltung. Vgl. zum Bilde 57, 7. 9, 16. Das Pf. כרה tritt ein wie v. 14. Ueber den St., welchen man fälschlich in zwei theilt, Stickel zum Hi. S. 222. — In חפר (worüber Stickel a. a. O. S. 137) liegt eine Steigerung, denn diess W. bedeutet das Tiefgraben, tiefe Aushöhlen. Ueber die Anreihung des Impf. conseq. s. zu v. 13. — Zu שַׁחַת von שָׁחָה, worüber zu vgl. zu 16, 10, steht בור, hier Grube überhaupt (Ken. I. 50. Anm. 4.) im Parall. Das Bild ist von einer Fallgrube hergenommen, in welcher man Thiere fing. Ken. I. 175. — יפעל f. ׳ר אשר. Ew. §. 591. Auch das Pron. Suff., als Obj. auf שחת zu beziehen, fehlt in dichterischer Kürze. — — V. 17: Was die Feinde

18. Preisen will ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit
Und singen — den Namen Jahve's, des Höchsten.

---

mir zugedacht, trifft sie selbst; sie selbst müssen von dem Erfolge ihrer bösen Pläne leiden. Zum sprichwörtlichen Gedanken und zum Ausdruck vgl. 54, 7. — ישוב בראשו. Das ב kann bei den Vbb. der Bewegung stehn, wie die Sache in den Ort geht und dort bleibt. Ew. §. 521. Das Unheil fällt nicht blos auf den Kopf, sondern dringt in ihn hinein. — עמלו ist hier nicht passive wie v. 15, sondern offenbar active: das Unheil, welches er über Andere bringt. S. Delitzsch zu Habaq. S. 5. So ist חמסו die Gewaltthat, die er an Andern verübt. Ueber חמס vgl. Caspari zu Obadj. S. 90. Delitzsch a. a. O. S. 6. Ueber den St. Maurer zu u. St. (חָמַס = חָמֵץ Hi. 15, 33). Zum sprichwörtlichen Ausdruck vgl. Obadj. v. 15. 1 Kön. 2, 44. Ps. 54, 7. — — V. 18: Weil der Dichter, nach seiner Ueberzeugung, von Gott gerettet wird, ja schon so gut als gerettet sich weiss, so will er denselben dafür auch preisen. — Zu שם יו vgl. zu 5, 12. Singen den Namen Jahve's, d. h. seine herrlichen Thaten besingen, denn Jahve bewährt sich als seines Namens würdig. — Der Name עליון, worüber Ken. I. 239. 272, ist ebenso wie Num. 24, 16 aus Gen. 14, 18 f. geschöpft. Auch Jupiter hiess ὅ ὕψιστος θεός, Apg. 16, 17. Auch Philo B. bei Euseb. pr. ev. I. 10 hat den Namen Ἐλιοῦν f. ὕψιστος. —

VIII.

Dieser Psalm, die Grösse Gottes in der Grösse des Menschen feiernd, zerfällt in zwei Strophen: 2—3; 4—9. Die erste Hälfte von v. 2 klingt dann ausserhalb der zweiten Strophe noch einmal als v. 10 wieder. — Auf der ganzen Erde offenbart sich die Herrlichkeit Gottes durch die Pracht, womit er den Himmel geschmückt hat. Selbst aus der kleinsten Kinder Mund erschallt das bewundernde Lob der Herrlichkeit Gottes in der Pracht seines Himmels, und diess vermag schon allein, die Lästerer Gottes zu widerlegen (2—3). Im Vergleich zu jenen Wundern des Himmels, den schönen Himmelslichtern, wie erscheint da der Mensch als ein schwaches, unbedeutendes Geschöpf, wie unwerth der Fürsorge Gottes, der sich zu dem Menschen in Gnaden herablässt, fast mit göttlicher Würde ihn ziert, mit königlicher Ehre ihn begnadet und ihm als seinem Statthalter die Macht über die Erde, die Herrschaft über die lebenden Geschöpfe gegeben hat (4—9). So geht der Ruhm der Herrlichkeit Gottes durch die ganze Erde (denn sie wird nicht nur durch die Pracht der Himmelskörper, sondern auch durch die Würde, womit Gott den Menschen begnadet hat, offenbart) v. 10.

Der Ps. hat ganz allgemein menschlichen Inhalt und ist als Erläuterung zu der Schöpfungsgeschichte des Menschen beim Elohisten Gen. 1, 26 f. zu betrachten. Mt. 21, 16 ist auf v. 3 gerücksichtigt und

ausserdem werden einige Stellen noch ausserdem auf Christus angewandt (vgl. v. 5. 6 m. Hebr. 2, 6—9. V. 7 vgl. 1 Cor. 15, 27. V. 7. 8 vgl. Eph. 1, 22), und zwar mit Recht nach der Ansicht, dass die Erhöhung der menschlichen Natur zu ihrer Herrlichkeit schon in Christus vollendet ist.

---

1. Dem Vorsteher, nach der Gittitischen. — Ein Gesang David's.
2. Jahve, unser Herr, — wie herrlich dein Nam' auf der ganzen Erde,
   Der du deine Pracht — gelegt auf den Himmel!
3. Aus dem Munde der Kinder und Säuglinge
   Hast gegründet du
   Eine Macht umwillen deiner Widersacher,
   Zu schwichtigen Feind — und Rachegier'gen.

V. 2: Der Dichter redet im Namen aller Menschen, daher „unser Herr." — שִׁמְךָ S. zu 5, 12. — מָה drückt eine Ver- und Bewunderung aus. — תִּנָּה nimmt man am sichersten als Inf. c. von נתן für תֵּת, wie von יָרַד, nach Abwerfung des ersten Radic., רִדָּה f. רֶדֶת erscheint. Gen. 46, 3. Der Inf. c., ganz als Nom. im st. abs. zu betrachten, nimmt den Casus des Verb. zu sich, wie auch sonst der Inf. c. mit Femininalendung sich das Object unmittelbar unterordnet, z. B. Ps. 86, 11. Das Suff. 2 Pers. in הוֹדְךָ ist mit אשר zu verbinden (Ew. §. 589) und die Worte lauten nun eigentlich: du, in Bezug auf den das Geben (Legen) deine Pracht ist auf den Himmel, d. h. der du deine Pracht auf den Himmel legst, ihn damit bekleidest oder schmückst. Der Sinn, wie aus v. 4 erhellt, wo nur des Himmels Erwähnung geschieht, ist: dein Name wird auf der ganzen Erde verherrlicht in Beziehung darauf, dass du deine Pracht auf den Himmel gelegt hast; durch diese Pracht des Himmels hast du deine Herrlichkeit auf Erden erlangt. הוֹד ist gleichsam die königliche Pracht, 21, 6, die er gleich einer Königskrone (vgl. v. 6. 21, 4) dem Himmel aufgesetzt hat. Die Phrase נתן הוד על steht wie Num. 27, 20. Dan. 11, 21. — — V. 3: Aus dem Munde u. s. w. d. h. Aus dem Munde selbst der kleinsten Kinder geht schon der Ruf der Bewunderung über die Pracht des Himmels und darin liegt eine Macht, welche auf die Widersacher, die das Gute und Gott verkennen und über ihn lästern, zu schwichtigen vermag. Kleine Kinder, Säuglinge selbst, langen nach dem Monde oder den Sternen und ihr Lallen ist ein, wenn auch unbewusstes, Lob der göttlichen Allmacht. יִסַּדְתָּ du hast gegründet (nämlich für alle Zeiten), d. h. überhaupt: sicher zugerichtet, bereitet. עֹז ist niemals Preis, sondern Macht, so auch 29, 1. 68, 35. Jes. 12, 1, ebensowenig wie גְּבוּרָה jemals, auch Ps. 71, 16 nicht, die Bedeutung Preis hat. — לְהַשְׁבִּית וגו׳ ist weitere Ausführung der Worte: „umwillen deiner Widersacher." — מִתְנַקֵּם von הִתְנַקֵּם sich rächen wollen, rachgierig sein, steht mit אֹיֵב auch 44, 17. Es ist: der sich fortwährend mit Eifer Rächende, der Rachgierige, nämlich gegen Gott. Vgl. Hi. 36, 1. Doch steht Hi. 27, 7. Ps. 17, 7. 59, 2 dafür מִתְקוֹמְמִים Empörer und

4. Wann ich seh' deinen Himmel, das Werk deiner Finger,
Mond und Sterne — so bereitet du:
5. Was ist der Mensch, dass du gedenkest sein
Und der Menschensohn, — dass du ihn besuchest?
6. So lässest du wenig ermangeln ihn von einem Gott
Und mit Ehr' und Schmuck du ihn krönest.

Ps. 139, 21 die seltnere Form תְּקוֹמְמֵם, daher wohl eine Vermischung der Stämme קום und נקם anzunehmen ist.

V. 4 bilden den Vordersatz, v. 5 den Nachsatz. Da der Dichter besonders auf Gen. 1 rücksichtigt (vgl. zu v. 6), so ist es möglich, dass er bei den Worten: Himmel, deiner Hände Werk (Ausdruck vom Menschenwerk entlehnt) vornämlich an die Sonne denke, vgl. Gen. a. a. O. v. 16, welche im Folgenden nicht erwähnt wird. Nach Aa. wäre das Lied bei Betrachtung des Sternenhimmels gedichtet. — — V. 5: Mit Absicht und im Gegensatze zu der Allmacht und Erhabenheit Gottes steht hier אנוֹשׁ eig. der schwache, hinfällige = Mensch. S. über die Ableitung: Tholuck, Beitr. z. Spracherkl. S. 61 f. — Zu בן אדם vgl. 4, 3. — זכר ist hier: gedenken in Liebe und Fürsorge (Zur Etym. vgl. Kosegarten Jen. Lz. 1838. I. 6. *Benary de Hebr. lev. p.* 3). — פקד besuchen, von Gott gesagt, mit Acc., ist hier s. v. a. sich zum Segen offenbaren, wie Ruth 1, 6. Gen. 21, 1, doch auch (heimsuchen) zur Strafe Ps. 59, 6, denn auch an letzterer Stelle ist es nicht blos: nach einem hinschauen. — — V. 6: Das *Vav conseq.* vor תחסרהו drückt die Folge des Gedenkens und Besuchens v. 5 aus und es wird ein fortwährender Act geschildert (vgl. zu יפדת v. 3), wie aus den folg. Impff. תעטרהו und תמשילהו erhellt. Also eig.: du lässest ihn ermangeln od. entbehren wenig von einem Gott ab, vgl. das Vb. חסר m. מן Qoh. 4, 8 und das Adj. m. מן ebd. 6, 2. Ueber מִן s. Ew. §. 519. — אלהים ohne Art. steht als ganz abstracter Begriff des Göttlichen und drückt überhaupt die göttliche Würde aus, wie Sach. 12, 9 das Ueberirdische dadurch bezeichnet wird und 1 Sam. 28, 13 das Uebermenschliche. Richtig erklärt also Calvin: *parum abesse eum jussisti (!) a divino et coelesti statu.* Diese göttliche Würde besteht aber darin, dass der Mensch, als der Statthalter Gottes, die Herrschaft über die Erde haben wird; diess erhellt aus den folgenden Worten: „und mit Ehr' und Schmuck krönest du ihn", wodurch die königliche Würde des Menschen bezeichnet wird, sowie aus v. 6—9. Dem Dichter — wie diess namentlich die Vergleichung v. 8 u. 9 m. Gen. 1, 28 lehrt — schwebte die Darstellung Gen. 1, 26 vom göttlichen Ebenbilde vor Augen. Wie sich dort das Ebenbild Gottes zwar zunächst auf die Oberherrschaft über die weltlichen Dinge bezieht, vgl. Gen. 9, 2, aber nicht ausschliessend, so auch hier nicht, wie sogleich der Verfolg lehrt. — „Mit Ehr' und Schmuck du ihn krönest" d. i. Bezeichnung der königlichen Würde: Ps. 21, 6. 45, 4. Jer. 22, 18. 1 Chr. 29, 25. כבוד steht sonst gewöhnlich von der Majestät Gottes (der Summe der Attribute), da aber der Mensch das Ebenbild Gottes ist, so wird sie ihm auch hier zugeschrieben, und so bezieht sich diess Wort hauptsächlich auf das Geistige im Menschen, den göttlichen Geist und die göttliche Würde (vgl. 4, 3), während הדר wohl mehr auf die äussere Schönheit und Würde geht, denn Lev. 23, 40 kommt das Wort als Bezeichnung des Schmuckes eines Baumes vor. —

7. Lässest ihn herrschen über die Werke deiner Hände,
Alles — legtest du unter seine Füsse:

8. Schaaf und Rinder, sie all',
Und auch — die Thiere des Feldes,

9. Vögel des Himmels und die Fische des Meeres,
Das durchwandernde — Meeresbahnen.

10. Jahve, unser Herr,
Wie herrlich dein Nam' — auf der ganzen Erde.

עטר mit dopp. Acc., wie die Vbb. des Bekleidens und Bedeckens. Ew. §. 479. — — V. 7: Alles legtest du unter seine Füsse, unterwarfst es der Herrschaft des Menschen. Vgl. Jos. 10, 24. Auch hier spielen die Worte auf das רדה ב eig. „(mit Füssen) treten, beherrschen" Gen. 1, 26. — — Vv. 8 u. 9 erklärt der Dichter, was er, ohne den Inhalt von כל v. 7 zu erschöpfen, doch zugleich darunter verstanden wissen will, nämlich die lebenden Wesen in der Schöpfung stellte Gott unter des Menschen Herrschaft. Diese Aufzählung der Hauptgattungen der lebenden Geschöpfe ist sehr ähnlich mit Gen. 1, 28. Mit den Worten צנה (worüber Ken. I. 150) und אלפים (ebd. S. 147) hat der D. die zahmen und Hausthiere bezeichnet und geht nun im zweiten Gl. zu den wilden, ungezähmten und freischweifenden über; denn auch über diese kann der Mensch gebieten, wenn es sein Nutzen und Vortheil erheischen. — בהמות שדי was sonst יַתַּת הַשָּׂדֶה Vgl. Ken. I. 137 f. 143. שׁדי alte und dichterische Form f. שָׂדֶה Ew. §. 359. Durch diess Wort zeigt der Dichter an, dass er unter dem davorstehenden W. בהמות das Wild, die wilden Thiere überhaupt verstanden wissen will, so dass das Kleinvieh, die Ziegen und Schaafe (צנה) statt alles kleineren zahmen Viehes, die Stiere (אלפים) statt aller grossen zahmen Thiere und die Thiere des Feldes statt alles Wildes, sowohl des grossen, als des kleinen, stehen, worauf er nun v. 9 zu dem Geflügel, den Fischen und sonstigen lebenden Geschöpfen des Meeres kommt. — — V. 9: Vögel des Himmels d. h. grosse und kleine, wie aus dem Zusatze „des Himmels" erhellt. Alles, was unter und am Himmel, in den Lüften schwebt. — עֹבֵר וגו׳ ist ganz allgemein gesagt, denn diess zweite Gl. bezeichnet die übrige Thierwelt des Meeres, noch ausser den Fischen, und so nähert sich dieser V. im Parall. dem achten, wo auf die zahmen Thiere auch die wilden folgen. Das Part. עֹבֵר ist im neutr. Sinne zu fassen. — —

Nur die erste Hälfte von v. 2 wird V. 10 als Kehrvers wiederholt, wie diess auch Jes. 23, 14 vgl. v. 1 der Fall ist. Treffend bemerkt Hengstenberg: „Dort enthielten die Worte einen allgem. Preis Gottes, wegen seiner Verherrlichung auf Erden durch seine Offenbarung am Himmel. Hier beziehen sie sich auf den grossen Beweis seiner Herrlichkeit, die Gott durch seine Herablassung und Güte gegen die Menschen gegeben."

IX.

Das Lied zerfällt zwar in zwei grosse Hälften v. 1—13 u. 14 ff., zerlegt sich aber am natürlichsten in sieben Strophen (v. 1—7; 8—11; 12—13; 14—15; 16—17; 18—19; 20—21). Das Volk, in dessen Namen der Dichter spricht, preiset Gott, den gerechten Herrscher und Richter seines Volkes, für frühere, wunderbare Errettungen von grausamen Feinden (1—7). Und so wird sich Gott jederzeit als der gerechte Herrscher und Richter der Welt bewahren, so dass die Leidenden seines Volkes getrost ihm vertrauen können (8—11). So lobsinge man ihm, der seinem Volke immerdar Hülfe geleistet hat und ferner leistet, und preise ihn unter den Völkern, denn er nimmt zu aller Zeit Rache an den heidnischen Feinden für unschuldig vergossenes Blut und nimmt der Leidenden seines Volks sich an (12—13). So wagt denn der Dichter im zweiten Theile des Liedes die Bitte um Errettung in neuer und gegenwärtiger Gefahr an Gott, damit man ihm in öffentlicher Versammlung einen Preis singen könne, wie er der erhofften Errettung würdig ist (14—15). Gegründeter ist nunmehr die Zuversicht, dass die Feinde, die jetzt das Volk bedrängen, von Gott gerichtet werden und untergehen (16—17). Allen heidnischen Feinden wird es so ergehn, denn Gott kann die Seinen nicht vergessen (18—19). Daran reiht sich endlich 20—21 die auffordernde Bitte an Jahve, sich gegen die Feinde im Gerichte zu erheben und es nicht zuzulassen, dass diejenigen obsiegen, welche, obwohl sie schwache und hinfällige Menschen sind, doch so übermüthig sich bezeigen.

Der erste Theil v. 1—13 hat eine ganz allgemeine Haltung; nicht auf eine einzelne Errettung wird hingedeutet, sondern das Lied beginnt mit einem Preise aller der früheren Wunderthaten (v. 2), aller der wunderbaren Errettungen von heidnischen Feinden, die das Volk bisher erfahren, und es kann wohl nicht bezweifelt werden, dass v. 4—7 namentlich die alten Siege über die Kenaaniter, Amalekiter, Moabiter u. s. w. gemeint seien. Allein von diesem Preise jener alten Wunderthaten geht der Dichter v. 14, oder vielmehr das Volk, in dessen Namen er redet, da die Hoffnung durch jenen Preis lebhafter angeregt ist und dieser den Herrn geneigter machen muss, zur Bitte um Errettung in neuer und gegenwärtiger Gefahr über. So beginnt auch Ps. 40 mit Dank für empfangene Hülfe und bittet dann um Rettung in wiederholtem Bedrängniss. Hier sind es heidnische Völker (16. 18. 20. 21), gottvergessene Frevler (v. 18), deren Untergang mit Sicherheit erhofft wird (16 f.), welche die Israeliten bedrängen, die hier Unterdrückte, Gebeugte, Arme (10. 13. 19) genannt werden. Vgl. über diesen Gegensatz Kenáan I. 498.

1. Dem Vorsteher. *'Al muth labbén.* Ein Gesang
David's.
2. Preisen will ich Jahve mit all meinem Herzen,
Will erzählen — alle deine Wunder.
3. Freuen will ich mich und frohlocken in dir,
Will singen deinen Namen, Höchster,
4. Da meine Feinde rückwärts weichen
Gestürzt sie werden und untergehn vor deinem Antlitz.
5. Denn du schafftest mein Gericht und Recht,
Sassest zu Thron, — ein gerechter Richter.
6. Bedräutest Heiden, vernichtetest den Frevler,
Ihren Namen du löschtest — auf immer und ewig.
7. Die Feinde — vollendet sind die Trümmer — immerdar
Und Städte, die du zerstört,
Es ging unter ihr Gedächtniss.

V. 2: Zuerst wird Gott nach seinen früheren Thaten in der Geschichte des Volkes (2—7) gepriesen. — „Mit all meinem Herzen", von ganzem Herzen, also nicht mit halbem und nicht blos heuchlerisch mit den Lippen. Die Worte malen die Grösse der Wunderthaten Gottes in der Geschichte des Volkes und der Errettungen, sowie die Aufrichtigkeit des Dankes. — In נפלאותיך geht der Dichter, wie so häufig, im zweiten Gl. in die zweite Person über, wodurch er seinem Gegenstande, der Schilderung der Wunderthaten Gottes v. 4 ff. näher tritt. — — V. 3: Zu עלי m. ב vgl. 5, 12. — Zu זמר שם vgl. 7, 18. — Zu עליון vgl. 7, 18. Zum Anf. vgl. 31, 8. — — V. 4 schliesst sich auf's Engste an v. 3 an, denn das ב giebt die Ursache des Preises v. 2 u. 3 an. Man vgl. zu den Anfangsworten: 56, 10. — In יכשלו geht die Rede, wie so häufig, aus dem Inf. in die bestimmtere Form über. Ew. §. 621. 2. Die Impff. drücken eine fortwährende und werdende Handlung in der Vergangenheit aus, vgl. Ew. §. 264 (Vgl. Ps. 18, 44), können aber, da sie die früheren Niederlagen der heidnischen Völker lebhaft vergegenwärtigen, als Praess. aufgefasst werden. Sonst steht v. 4—7 beim Hinblick auf die Vergangenheit in ruhiger Rede das Pf. — מפניך „von deinem Antlitz weg" = vor dir, denn Gott selbst bewirkte den Untergang der Feinde, seinem Zorne mussten sie weichen. Vgl. v. 20. — — V. 5: כי folgert für v. 5—7 zunächst aus v. 3, zu dem aber v. 4 so enge gehört, dass auch dieser im Folgenden noch mehr begründet und erläutert wird. — עשה משפט und ע' דין heisst immer: Gericht und Recht (so steht דין auch Spr. 20, 8. Jes. 10, 2) schaffen zu Gunsten Jemandes. Vgl. 1 Kön. 8, 45. 49. Dt. 10, 18. Ps. 140, 13. Mein Gericht u. R., d. i. das mir Gebührende. — Zu ישב לכסא vgl. 29, 10. Ueber ל zu 7, 6. — — V. 6: גער, wie 68, 31, ist schelten, bedräuen, von Gott gesagt = Strafe verhängen. Vgl. zu תוכיח 6, 2. — גוים poet. ohne Art. (vgl. Ps. 2), obwohl der Dichter bestimmte heidnische Völker aus früherer Zeit im Sinne hatte. — רשע wie v. 17 collect. — „Ihren N. löschtest du", näml. aus dem Gedächtniss der Lebenden. Vgl. 34, 17. — — V. 7 drückt denselben Gedanken, nur in anderen Worten und in anderer Wendung aus. Das Nom. absol.

8. Und Jahve, in Ewigkeit thronet er,
Richtet auf zum Gericht seinen Thron.
9. Und er selbst — richtet den Erdball in Recht
Urtelt den Völkern — in Unparteilichkeit,
10. Dass da sei Jahve Burg dem Unterdrückten,
Burg — für Zeiten in der Noth,

האויב der Feind (was ihn anbetrifft) — d. i. collect.: die Feinde — wird am Schluss des Verses in שמם wieder aufgenommen. — תמו (von תמם vollendet, fertig sein, wie Jos. 5, 8. 1 Kön. 6, 22. 7, 22. 64, 7) gehört, auch nach den Acc., als Prädicat zu חרבות, also: vollendet sind die Trümmer, wodurch angedeutet wird, dass sie gänzlich zerstört sind. חרבות Verwüstungen sind im passiven Sinne Trümmer, da die Segolatform mit *o* den intransitiven und passiven Begriffen eigen ist (Ew. §. 317), auch das Verb. nur pass.: verwüstet sein bedeutet und hier ein Parallel. zwischen den drei Vbb. תמם, נתש und אבד besteht. Die Trümmer sind aber die zerstörten Städte und Festungen der besiegten heidnischen Feinde, wie das Parall. ערים im Folgenden erweist. — Dass in נתשת וערים Gott angeredet wird, von dem die Zerstörung ausging (vgl. v. 4 a. E.), zeigt der Parall. m. v. 6. Die Lesart mehrerer Codd. נטשת du verliessest ist nicht zu beachten. — Zu לנצח für immer vgl. zu 13, 2. Das Präfix mit Qamez, weil es mit dem Nom. zu Einem adverbialen Begriff coalescirt. Ew. §. 462 c. Das letzte Gl. אבד זכרם המה ist dem ersten parallel und drückt gleichfalls das Gänzliche der Zerstörung aus. Ihr Gedächtniss (mit Nachdruck gesagt: das Gedächtniss jener so stolzen und übermüthigen Feinde, die ewig zu dauern vermeinten) ging unter. Die Suffixa gehen auf das Coll. האויב im ersten Gl. Sehr häufig wird das Pron. pers. des Nom. wiederholt, des Nachdrucks wegen. Weil nämlich das dem Nom. angehängte Suff. seiner Stellung und Abkürzung nach ohne Nachdruck ist, und doch auch nicht vorausgestellt werden kann, so muss es, wenn auf ihm der Nachdruck liegt, wiederholt werden, aber nicht als Suff., welches ja nicht allein stehen kann, sondern in der entsprechenden vollen Form des Pr. pers. Ew. §. 560. — Zu אבד זכרם vgl. אבד שמו 41, 6 und Ex. 17, 1. Dt. 25, 19. — —

V. 8 f.: Es wird nun geschildert, wie der Herr ist. Mit den Impff. v. 8 u. 9, die einen fortwährenden Act schildern, wechselt v. 8 einmal in כונן das Pf., die geeignete Form, wenn allgemeine Wahrheiten beschrieben werden, daher im Praes. zu übersetzen, wie v. 13. Ew. §. 262. Das *Vav* vor יהוה folgert aus dem Vorigen. So, wie in der Vergangenheit, bewährt sich Gott ewig als der gerechte Herrscher und Richter der Welt, so dass od. damit die Leidenden seines Volkes getrost auf ihn vertrauen. — ישב steht hier absolute wie 55, 20. 61, 8, ist aber aus dem zweiten Gl. zu vervollständigen in ישב לכסא wie v. 5. — — V. 9: תבל ist syn. mit ארץ, insofern die Erde die tragende, fruchtbare ist. Vgl. Ken. 1. 1 f. — Zu במישרים vgl. adverb. מישרים 17, 1. 58, 2. Es bedeutet Rechtschaffenheit, vom Richter gesagt: Unparteilichkeit, Billigkeit. — — V. 10: Das *Vav* in ויהי „auf dass od. damit sie“ zeigt den Zweck od.

11. Dass vertrauen auf dich die da kennen deinen Namen,
Und nicht du verlässest — die dich suchen, Jahve!
12. Singet Jahve, der da thront auf Zion,
Kündet unter den Völkern — seine Thaten!
13. Denn der da ahndet das Blut — seiner gedenkt er,
Nicht vergisst er — das Geschrei der Elenden.

---

die Absicht an, wie v. 11. 27, 6—9. 40, 2. 49, 10. 51, 9. 18. 52, 8. 55, 13. 72, 15. Die Behauptung, dass das abgekürzte Futur. gradezu für die volle Form stehen könne, ist hier unstatthaft. S. zu 72, 2. 11, 16. — משגב für das Volk wird Gott auch 46, 8. (vgl. 48, 4) 59, 10. 62, 3 genannt. Vgl. Anm. zu 18, 3. — לעתות בצרה wie 10, 1. — — V. 11: Die deinen Namen kennen, d. h. dich, deinem Wesen als Jahve nach, als welcher du dich in der Geschichte deines Volkes (vgl. v. 4—7) bewährt hast. — Die dich suchen, d. h. sich um deine Gnade bewerben, deine wahren Verehrer sind. דרש את יי (34, 5) steht 24, 6 parallel m. בקש פני יי (27, 8). Es bezeichnet das Verlangen des Herzens nach Gott. Wer Gott von ganzem Herzen sucht, der findet ihn. Dt. 4, 23. Jer. 29, 13. 2 Chr. 15, 2. Der Ausdruck ist ursprünglich vom Orakel ausgegangen. Tuch Gen. S. XLIII. — —

V. 12: Die Annahme, dass in יושב ציון das Nom. nicht Acc. sein könne, sondern nothwendig Genit., da ישב nie mit dem Acc. verbunden werde, ist von vornherein nicht nothwendig, da sich ja auch andere Vbb. des Wohnens mit dem Acc. verbinden (vgl. 5, 5); dazu kommt, dass in Stellen wie Jes. 42, 11. 44, 13 nur der Acc. gesehen werden (Ps. 55, 20. 61, 8) kann und auch Stellen wie Gen. 4, 20. Ps. 22, 4. 107, 10 nur so sich passend erklären. — Zu עמים vgl. 7, 8. — — V. 13 beruht auf den geschichtlichen Thatsachen, worauf sich v. 4 f. bezogen. Denn der Rächer des Blutes seiner gedenkt er, denn das Blut scheint vergessen, so lange es am Mörder ungestraft bleibt; Gott gedenkt seiner, wenn er es rächt. Der Ausdruck bezieht sich auf Gen. 9, 5. — דרש untersuchen fällt bei Gott nach seiner Gerechtigkeit mit dem Bestrafen zusammen, ist also s. v. a. ahnden, rächen. Das Pron. אותם steht mit Nachdruck dem Vb. voran (wie Gen. 24, 14. Ex. 10, 11) und bezieht sich auf דמים (worüber zu 5, 7). Der Parall. ist so vollkommen bewahrt. Die Pff. זכר und שכח beschreiben allgemeine Wahrheiten wie כונן v. 8 (dazu Anm.) und sind daher als Praes. zu übersetzen. — Die Form עָנִי ist erst aus der alten Form עָנִו (von ענה, worüber Maurer zu Ps. 35, 13) entstanden (Ew. §. 324, vgl. 222). Beides ist eig. passive: gebeugt, aber die fernere Bedeutung ist durch den Wechsel des Vokals und des letzten Radicales geschieden. עָנִו gebeugt, d. i. im sittlichen Sinne: der gebeugten Geistes ist (vgl. Ps. 35, 13 und Jes. 57, 15), der stille, demüthige, sanftmüthige, dagegen עָנִי gebeugt, d. i. der Elende, Leidende, und zwar immer mit dem Nebenbegriff der leidenden und verfolgten Unschuld. Hier kann nur von Leidenden oder Elenden die Rede sein, da ihnen ein Geschrei beigelegt wird, auch vgl. עָנִי v. 14. Somit ist das K'tib עֲנִיים statt עֲנָוִים Q'ri gesichert, doch werden beide Formen in zahlreichen Qri's verwechselt (Hitzig's kr. N. zu u. St.), ohne indess ihre Bedeutung mit einander zu vertauschen.

14. Begnade mich, Jahve! — Sieh an mein Elend von meinen Hassern,
Der du mich erhebst — aus den Thoren des Todes!
15. Dass erzählen ich mög' — all deinen Ruhm
In den Thoren der Tochter Zion,
Frohlocken ich mög' — in deinem Heil!

V. 14: חָנֵּנִי, von חנן, dichterische Form für חָנֵּנִי, wie Jer. 49, 28. Ew. §. 308. Einige Codd. חָנְנִי von יחנן. — Das מן vor שׂנאי zeigt die unmittelbare Ursache an, wie 74, 22. Sach. 8, 10. Die Worte: der du mich erhebst u. s. w. (zu מרומם vgl. 18, 49. 27, 5) sind (vgl. zu 6, 6) bildlich zu fassen und Ausdruck tiefster Betrübniss und höchster Angst und Erschöpfung. Die Pforten des Todes weisen auf das ganze Reich des Todes oder den Todten hin, auf den Scheôl. Dieser nahm bei den Tiefen der Erde seinen Anfang, so dass ihm der Dichter starke Pforten zuschreiben kann, da aus diesem Reiche Niemand, der einmal in dasselbe eingegangen, zurückkehren kann. Vgl. Hi. 38, 16. 17. Jon. 2, 7. Ps. 107, 18. — — V. 15: In den Worten למען אספרה wird, um die Absicht der Rettung mehr hervorzuheben, ל mit dem Impf. und ה der Bewegung verbunden. Ew. §. 599. — Die Form תְּהִלָּתִיךְ mit zurückgezogenem Acc. wegen Pausa f. תְּהִלָּתֵךְ, also Sing. m. Jod als Lesemutter, wie in שׂנאתיך Ez. 35, 11, welches offenbar Sing. ist, denn die Endung יך kann dort ebensowenig wie hier für ein Pluralsuffix gehalten und (m. Ew. §. 430 a. E.) wie das Pluralsuff. an der Endung וֹת und וּת erklärt werden, woran es aus späterem Missverständnisse gesetzt ist. Aus diesem findet es sich auch in עצותיך Jes. 47, 13, wo zudem das Wort an das vorangehende שׁפיך anklingen sollte. Auch könnte sich weder hier noch Jes. a. a. O. das Pluralsuffix aus dem vorangegangenen כל und רב erklären (wie Ew. a. a. O. will); das wäre höchstens der Fall, wenn sich das Suff. auf diese Collectivbegriffe bezöge. Solche Formen können endlich auch nicht daraus erklärt werden, dass z. B. hier ein K'tib und Q'ri vorliege (also K. תְּהִלָּתִיךְ, Q. תְּהִלָּתֵךְ), daraus könnte etwa auch Jes. a. a. O. erklärt werden, aber nicht Ez. a. a. O. — In den Thoren der Tochter Zion ist Gegensatz zu den Thoren des Todes v. 14. Wie jene das ganze Todtenreich bezeichnen, so diese die ganze Stadt Jerusalem, denn in den Thoren Zion d. h. nicht: auf dem Marktplatz am Thore oder in den Thoren selbst, wo ja keine religiöse, hier vorausgesetzte, Versammlungen gehalten wurden, sondern = innerhalb der Thore. Man erkläre übrigens die Worte: in den Thoren der Tochter Zion, nicht: Zion's, denn die Worte stehen nur äusserlich in *St. cstr.*, sind indess dem Begriffe nach Apposition, wie נהר פרת Fluss Euphrath, nicht: Fluss Euphrat's. Ein Nom. nämlich, das zwar eigentlich dem Begriffe nach Apposition ist, nimmt allmälig, wenn es gewöhnlich mit dem folgenden Nom. verbunden wird, die engere Verbindung des *St. cstr.* an. Ew. §. 508. Der Grund, dass Tochter Zion f. Zion oder Jerusalem gesagt wird, liegt nun aber darin, dass alle Länder und Städte im Hebr. Fem. Gen. sind. Ew. §. 366. Da nun das Land die Mutter ist und das ideelle Fem. bei den Städtenamen schon beständig mit der Volksvorstellung verwebt ist, so konnten Dichter auch allen Städten das ehrende Beiwort בַּת Tochter geben, wie בת צור, בת צידון, ב׳ ציון,

16. Es tauchen Heiden in die Grube, so du bereitet,
Im Netz das verborgen sie — verfängt sich ihr Fuss.
17. Kund thut sich Jahve, Gericht er hält,
Im Werk seiner Hände verstrickt sich der Frevler.
[Nachsinnen. Pause.]
18. Es werden zurück sich wenden die Frevler zur Hölle hin,
Alle Heiden — Gott vergessen.
19. Denn nicht für immer wird vergessen der Arme,
Geht die Hoffnung der Demüthigen — unter für je!

Irrig ist die Behauptung, hier walte auch begrifflich wirklich das Verhältniss des *St. cstr.* ob. Tochter Zion's werde z. B. Jerusalem genannt, nach der genetischen Abhängigkeit der Stadt von der alten Jebusiterburg Zion. Gewisse Städte würden auch die Töchter ihrer Burg genannt, insofern sie ihr die Entstehung gewissermaassen verdankten, da sie allmälig um sie her entstanden seien. Allein dass die gegebene Erklärung die richtige sei, ersieht man aus den Stellen, worin verstärkt gesagt ist: בתולת בת ציון Jes. 23, 12. 37, 22. 47, 1. Klagl. 1, 15, wo das eine Wort das andere erklärt und die Tochter zugleich als eine unbesiegte geschildert ist; solches erhellt auch aus Am. 5, 2, wo das Volk Israel, als das unbesiegte, jungfräuliche, בתולת ישראל heisst und zugleich als Collect. weiblich gedacht werden kann; endlich aus Nah. 3, 4. Jes. 23, 15—18, wo Ninive und Tyrus als grosse Handelsstädte eine Buhlerin (זונה) heissen.

Wenn der Dichter, oder vielmehr das Volk, in dessen Namen er redet, v. 15 gewünscht hatte, es möchte ihm vergönnt sein, öffentlich Gott Dank zu sagen für seine Hülfe, so jauchzt er nun schon in gewisserer Zuversicht und Hoffnung (s. zu Ps. 6) in Perff. Proph. v. 16. 17 auf. V. 18 treten wieder Impff. als die gewöhnlicheren Formen ein, weil der Dichter dann schon in sich ruhiger geworden ist; sie aber zeigen es eben, dass die Rettung noch eine zukünftige sei. — V. 16. Zum Gedanken vgl. 7, 16. 57, 7. זו, alte Form, woraus erst זה entstanden, steht dichterisch, ohne Casus- und Numerusunterschied f. אשר. wie 10, 2. 62, 12. Ew. §. 453. — — V. 17: Kund thut sich Jahve, worin? sagt sogleich das Folgende: Gericht hält er. — In נוקש, Part. Q. von נקש (verw. m. קוש) sich verstricken, Pi. verstricken, ist רשע Subj. Ew. §. 276 irrt hier. Zum letzten Gl. vgl. den ähnlichen Ausspruch Hi. 5, 13. — —

V. 18: Sie werden zurück sich wenden, nämlich vom Volke Gottes und dem S., der in seinem Namen redet, ab. שוב ist niemals: sich wohin wenden, sondern eig. wenden (vgl. zu 14, 7), abwenden, dann erst sich abwenden (22, 28), endlich: zurückkehren. — לשאולה mit Beziehung auf v. 14. Zwar hat das Wort schon das ה der Bewegung am Ende, aber es kann auch noch das ל der Richtung davor treten, um einen verstärkten Sinn auszudrücken; diess ist ebenso erklärlich, wie die Fügung למען א׳ v. 15. — — V. 19: Das לא im A. bezieht sich auch auf das zweite Gl. und wird dort, wie häufig bei Dichtern, ausgelassen. S. zu 1, 5. Die Hoffnung der demüthigen Dulder geht nicht auf immer unter, sondern sie wird doch einmal erfüllt. Das K'tib עֲנָוִים (Q'ri עֲנִיִּים) ist hier ebenso gerechtfertigt, wie v. 13

20. Auf Jahve! Nicht trotze der Mensch!
Gerichtet müssen werden die Heiden — vor deinem Antlitz.
21. Bestelle, Gott, Schrecken — ihnen,
Erkennen mögen die Heiden,
Dass Menschen sie! [Pause.]

---

die Texteslesart ענוים. Der Arme (אביון), d. i. der arme Gerechte, ist der Gebeugte, der Demüthige (עָנָו), wenn auch an anderen Orten אביון das neben עני steht (12, 6. 35, 10. 37, 14. 72, 4. 12. 140, 13 u. ö.). — —

V. 20: Wegen Acc. in קומה s. zu 3, 8. — Nicht sei stark, mache seine Kraft geltend, trotze. — Zu אנוש vgl. 8, 5. — על פניך eig. über deinem A., da die Parteien vor dem sitzenden Richter stehen, also über ihm hervorragen. — — V. 21: שית מ׳ ל einem Schrecken setzen, bestellen (gleichsam zum Begleiter) steht wie 141, 13. — מוֹרָה f. ימוֹרָא S. zu 4, 7. — אנוש המה f. כי א׳ ה׳ Aehnlich Hi. 20, 4. Ew. §. 597. Der Sing. אנוש ist kräftiger, als der Plur. Dass sie Mensch (nicht Gott) sind.

X.

Das Lied wird zwar, gleich dem vorigen, in zwei Hälften (v. 1—11; 12 ff.) geschieden, doch kann es in fünf Strophen zerlegt werden (v. 1—2; 3—6; 7—11; 12—15; 16—18). Zuerst werden vv. 1 u. 2 deutlich vom Folgenden geschieden, denn das כי v. 3 gehört der ganzen Schilderung v. 3—11 an. Dass dann v. 6. 11 u. 13 wiederum Strophen schliessen, zeigt der Refrain: „er spricht in seinem Herzen.“ Wiederum muss dann v. 14 u. 15 eine besondere Strophe bilden, denn v. 16—18 sind durch den Ton der festen Zuversicht davon geschieden und v. 15 hat am Strophenschluss in den Worten: „ahnden wirst du den Frevel“ eine sichere Beziehung auf die Schlussworte v. 13: „nicht wirst du ahnden.“ — Der Dichter fragt zuerst klagend: warum Gott dem elenden und verzagten Volke seine Hülfe verweigere, da Frevler es bedrängen, welche übermüthig, hinterlistig und grausam sind und das höchste Wesen verachten, und doch straflos scheinen, während der Gerechte leidet. 1—11. Der Schilderung dieses traurigen Zustandes, welcher das göttliche Gericht herbeiruft, folgt alsdann die Bitte, dass Gott doch sein armes Volk beschützen, an den gottvergessenen Heiden Rache nehmen möge und er hofft, also werde es geschehen. v. 12—15. Die Bitte geht alsdann v. 16—18 zu Vertrauen und fester Zuversicht über. Gott hat die Bitte erhört, er wird das Volk erretten und die frevlerischen Feinde werden aufhören, Gott ferner zu trotzen.

---

1. Warum, Jahve, stehest du in Ferne,
Verhüllest — für Zeiten in der Noth?

2. Durch den Hochmuth des Frevlers brennt der Elende,
Gefaht sie werden in Planen, so jene ersonnen.

3. Denn es rühmt der Frevler das Gelüste seiner Seele,
Und der Gewinnerpresser entsagt, — verachtet Jahve.

V. 1: לָמָּה vor Gutturalen st. לָמָּה (2, 1), weil der Schlussvokal durch die Betonung stärker ausgesprochen und bleibender wird, obwohl auch vor Nichtgutturalen. Ps. 42, 10. 43, 2. Hi. 7, 20. Hier ist aber zu beachten, dass die späteren אדני st. יהוה sprachen, das folgende Wort also doch eigentlich mit einem Gutt. anfängt. — Zum Folgenden vgl. als Parall.: Ps. 13, 1. 35, 22. 22, 2. 20. 38, 22. תעלים ellipt. f. ת׳ עֵינֶיךָ Lev. 20, 4. 1 Sam. 12, 3. Jes. 1, 15. Ez. 22, 26. Es fleht der Dichter Ps. 55, 2: יאל תתעלם — לעתות בצרה vgl. 9, 10. — — V. 2: Es brennt (ידלק) der Elende, nämlich vor Zorn, Entrüstung (כעס v. 14) über die widerrechtlichen Anfeindungen der Frevler. Zorn erscheint oft im Bilde des Feuers 37, 1. 39, 4. — יתפשו geht auf das Coll. עני — מזמה ist hier, auch v. 4, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der Pf.: böser, gottloser Plan oder Anschlag. — זו Vgl. 9, 16. — Snbj. in חשבו sind die רשעים — —

V. 3: Die Perff. kleiden eine allgemeine Wahrheit ein. Vgl. zu 9, 13. — על bei הלל rühmen (wie 44, 9 mit ב) bezeichnet das Object, worauf das Rühmen geht. Der Frevler rühmt nicht Jahve, wie sich's gebührt, sondern die eigene Lust, indem die bösen Gelüste seiner Seele sein Gott sind, denen er deshalb auch nur dient. Habaq. 1, 11. — בצע *abscindere*, abbrechen vom Eigenthum des Andern, Gewinn machen, erpressen, also בֹּצֵעַ der „Gewinnerpresser." Darunter können, wie das Folgende zeigt, nur einheimische Feinde verstanden sein (vgl. 35, 10, wo der übermächtige Feind des Dichters גָּזָל heisst), nicht fremde Bedrücker, wenn auch mit ähnlichen Worten („wehe dem, der schändlichen Gewinn erpresst für sein Haus") Habaq. 2, 9 der Chaldäer bezeichnet wird, der auch Jer. 51, 13 als Räuber gezeichnet ist. — בֵּרַךְ ist niemals fluchen, lästern, auch 1 Kön. 21, 10. Hi. 1, 5. 2, 5 nicht, sondern in diesen Stellen: entsagen; eigentl. segnen, allein da man diess beim Abschiede thut, s. v. a.: sich lossagen von einem. Diese Bedeutung halten wir auch hier fest, da hier, wie die Zusammenstellung mit נאץ ohne Cop. andeutet (Ew. §. 605), eine steigernde Rede erwartet wird. Diese Bedeutung ist auch desshalb passend, weil nach v. 4 der Frevler sich selbst Gott sein und von Jahve überhaupt nichts wissen will. Nach anderer Erklärung: er segnet den Jahve, näml. für den Gewinn (vgl. Sach. 11, 5). Diess sei Bezeichnung der höchsten Frechheit: er segnet für den ungerechten Gewinn und verachtet den Jahve. Dieser Segen, wenn auch wie ein roher Scherz zu erachten, sei auch bei Heiden denkbar, da sie auch anderweitig dem Jahve an den Vortheilen, die sie über sein Volk erhielten, einen gewissen Vortheil zugeständen. Allein die betreffenden Stellen sind falsch erklärt. Jer. 50, 7 reden nicht Heiden, sondern v. 6 u. 7 ist überhaupt von denen die Rede, welche das Volk missleiteten. Auch Sach. 11, 5 reden einheimische Könige und Obrigkeiten.

4. Der Frevler — nach der Höhe seiner Nase: „Nicht
wird ahnden er!“
Nicht ist Gott — sind alle seine Plane.
5. Es dauern seine Weg' in jeder Zeit, —
Eine Höhe sind deine Gerichte fern ab von ihm,
All seine Dränger — er bläst sie an.
6. Er spricht in seinem Herzen: „nicht werd' ich wanken,
Auf Geschlecht und Geschlecht, — der ich nicht im Unglück!“
7. Meineid's sein Mund ist voll und von Berückungen
und Bedrückung,
Unter seiner Zunge — Leid und Bosheit.

---

vgl. 10, 3. — — V. 4: Er leugnet die Vorsehung Gottes, denn er will sich selbst Gott sein. — „Höhe der Nase“, Bezeichnung des Hochmuths und der Hochfahrt. — „Nicht wird ahnden er“ (דרש wie 9, 13), so spricht und denkt eben der Frevler, wie man aus v. 11. 13 ersieht, wo sie als direct ausgesprochene Worte wiederholt werden. Man kann davor ergänzen: „Er spricht in seinem Herzen“ aus v. 6. Die Negation בַּל, aus בְּלִי verkürzt, ist mit לֹא syn. — „Nicht ist Gott“, d. h. Gottesläugnung sind alle seine Anschläge, er zeigt in allen seinen Planen und Anschlägen (מזמות vgl. v. 2), also in seiner ganzen Praxis, dass er von Gott nichts wissen will. — — V. 5 schildert das äussere Ergehen oder Loos des Frevlers. Seine Wege (d. h. sein Loos, vgl. zu 1, 6) scheinen zu allen Zeiten zu dauern (חול wie Hi. 20, 21), sie sind also „Männer von Dauer“, von dauerndem Lebensglück 17, 14, die bisherigen Strafgerichte Gottes sind ihm zu hoch und zu fern, so dass er sie noch gar nicht gefühlt hat. — K'tib: דְּרָכָו, Q'ri: דְּרָכָיו. Das Jod wird im Suff. Sing. 3 Pers. am Plur. sehr häufig, als nicht gesprochen, ausgelassen, wofür das Q'ri dann die volle Form giebt. — „Eine Höhe sind deine Gerichte fern ab von ihm.“ Jahve ist angeredet und vom Frevler ist in der dritten Person die Rede. Wie hier מָרוֹם, so steht das Subst. nicht selten dichterisch und mit Nachdruck für das Adj., also: hoch, d. i. im Himmel verborgen, = fern, denn der Begriff hoch sein hat den des Entferntseins. Vgl. Jes. 26, 11. 30, 18. Das. Gesenius. — יפיח בהם er haucht, od.: bläst sie an, so dass sie also zerstieben. So am natürlichsten nach dem Parall. פוח (verw. m. נפח) m. folg. ב in etwas hineinblasen, anblasen, steht wie נשף m. folg. ב Jes. 40, 24. — — V. 6: Sein Glück und seine Straflosigkeit verführen ihn zu übermüthiger Sicherheit. לדר ודר verstärkender Nachklang zu לא אמוט (Nif.), welche Worte hier wiederum zu ergänzen sind. אשר steht mit Nachdruck und ist auf die erste Person in אמוט zu beziehen: als der ich nicht im Unglück (ברע wie Ex. 5, 10). Nie werde ich Unglück erfahren, da ich weder gegenwärtig leide, noch früher irgend Unglück gelitten habe. — —

V. 7 schildert, wie der Frevler gegen seinen Nächsten sich durch Worte versündigt. אלה Eid, hier gradezu f. Meineid. Vgl. Ken. I. 255. Anm. Wie hier mit מרמה, so ist das Wort 59, 13 m. כחש verbunden. — מלא ist Verb. — Wie hier ומרמות ותך so 55, 12 תוך ומרמה. Unter seiner Zunge ist Leid und Bosheit, er birgt sie unter

8. Er sitzt im Hinterhalte der Gehöfte, —
In Verstricken würgt er den Reinen,
Seine Augen — nach dem Siechverzagten spähen.
9. Er lauert in dem Versteck, wie ein Leu in seinem Gehege, —
Lauert, zu raffen den Elenden,
Raffet den Elenden, — da er ihn zieht mit seinem Netze.

---

der Zunge (als Werkzeug des Redens), um sie zur geeigneten Zeit auf dieselbe zu legen. Unter der Zunge liegt, wie ein verborgener Schatz, wie eine unerschöpfliche Niederlage, der Gedanke oder das Wort (böses oder gutes), das einer im Munde bereit hält oder auszusprechen bereit ist. Ps. 66, 17. 140, 4. Hi. 20, 12. Hohl. 4, 11; dagegen עַל לָשׁוֹן „auf der Zunge“ ist dasjenige, was einer gegenwärtig ausredet. Ps. 15, 3. Spr. 31, 26. Vgl. Ps. 16, 4. 50, 16. Qoh. 5, 1. — עָמָל hier Mühsal, Elend, welches man Andern bereitet, wie 55, 11. S. zu 7, 17. — Zu אוֹן vgl. 5, 16. — — V. 8: Wie der Frevler sich durch Thaten an seinen Nächsten versündigt, wie er hinterlistig den unglücklich Leidenden hintergeht und mordet, so wie ein Löwe im Hinterhalte auflauert und würgt. Vgl. die Schilderung 17, 10—12. 7, 13. 14. 11, 2. 37, 14. 64, 5 und 56, 7, wo es von den arglistigen Spähern und Feinden heisst: „wegab sie lenken und lauern.“ Die Schilderung ist nicht eigentlich zu fassen, sondern bildlich, wie aus der Parall. 11, 2, wo das Bild v. 1 fortgesetzt wird, erhellt. Deutlicher noch im Bilde Habaq. 3, 14. Vgl. auch Ps. 17, 11. יָשַׁב steht vom Sitzen und Lauern im Hinterhalte, besonders von Thieren. Ps. 17, 12. Hi. 38, 40. Zu במסתרים vgl. 64, 5. Hier aber ist מִסְתָּר der Versteck der Thiere, wie Ps. 17, 12. Klagl. 3, 10. — חֶלְכָּה, auch v. 14, wahrscheinlich ein vom Dichter selbst gebildetes Wort, nehmen die Masorethen für חֵילֶךָ dein Haufe, d. h. dein Volk, und חלכאים v. 10 nehmen sie als andere Schreibung für: חֵיל כָּאִים Haufe der Verzagten, so dass כָּאִים Adj. כָּאֶה vom St. כָּאָה verzagt, kleinmüthig sein, wäre. Für diese Ansicht spricht, dass für חלכה v. 8 u. 14 einige Codd. חולכה lesen, andere חילך, so für חלכאים v. 10 auch חילכאים; ferner, dass חל wirklich auch geschrieben ist für חיל Obadj. 20, so auch כָּה— f. כֶּךָ—, z. B. Ps. 139, 5; das Suff. 2 Pers. konnte aber passend an beiden Stellen auf Jahve bezogen werden. Allein dieser Erklärung steht entgegen, dass man dann das כה v. 8 u. 14 für etwas anderes hält, als das כא v. 10, da doch beides gewiss eines und dasselbe ist. Das Wort חלכה ist vielmehr ein Quadrilitt. von חלה und כאה (vgl. Ps. 109, 16), wie die Masorethen v. 14 denn auch richtig schon das Adj. כָּאֶה gesehen haben. כָּאֶה ist aber v. 8 u. 14 anders abgekürzt, als v. 10, daher der Wechsel von ה und א. Der Sing. ist zu sprechen חַלְכָּה, der Plur. v. 10: חַלְכָּאִים. Beide Begriffe: der Schwäche und der Verzagtheit sind also verbunden und die Uebersetzung: „Siechverzagter“ wenigstens nicht auffallender, als das hebr. W. selbst. Die Erklärung eignet sich aber besonders gut zu עצומים v. 10, wo sichtlich ein Gegensatz beabsichtigt ist. — צִפֵּן m. ל eigl. verbergen, näml. Schlingen oder Netze einem, dann ellipt. f. auflauern, spähen, wie Spr. 1, 11. 18. — — V. 9: Zu ארב

10. Und zerschlagen er sinkt
Und es fallen in seine Klauen — die Siechverzagten.
11. Er spricht in seinem Herzen: „Es vergisst Gott!
Verhüllt sein Antlitz, — nicht siehet er ewig!“
12. O auf, Jahve! Gott, erhebe deine Hand!
Nicht vergiss die Elenden.
13. Für was schmähet der Frevler Gott,
Spricht er in seinem Herzen: — nicht wirst du ahnden?

---

vgl. Tuch z. Gen. S. 104. — In בְּסִכָּה ist ה geschrieben für ו (s. Beispiele dieser Schreibung bei Tuch zu Gen. 9, 21) und die Form des Nom. muss sein סֻכָּךְ von סָכַךְ, wovon gewöhnlich das Fem. סֻכָּה erscheint, ohne dass hier mit Ewald so zu lesen wäre. — Das Suff. in במשכו geht auf עני als Obj. indem er ihn zieht, d. i. heranzieht, ברשתו mit s. N., vgl. Hos. 11, 4. Im ersten durch Rbia getheilten Versgl. wird der Frevler, das Subj. des ganzen Verses mit einem Löwen (vgl. zu 7, 3) und im zweiten mit einem Jäger verglichen: eine Veränderung des Bildes, wie sie sich bei Dichtern häufig findet. — — V. 10: In den Worten ודכה ישוח ist der Elende v. 9, oder vielmehr dieser unter dem Bilde eines Wildes, Subj. Das K'tib liest וְדָכֶה, als Adj.verb. von דָּכָה zermalmt oder zerschlagen steht vom völligen Zerschlagensein an allen Gebeinen und Kräften. Vgl. 51, 10. 19. Q'ri, gleichmacherisch zum Folgenden, hat וְדָכֵּה „er zermalmt“, worin dann der Löwe Subj. wäre. — שׁחח = שׁוח hinabsinken, sinken (Nicht = שָׁבַךְ Jer. 5, 25 vom Niederducken des Vogelstellers). — In נפל ist Subj. חלכאים. Der Sing. des voranstehenden Vb. nach Ew. §. 567. בעצומיו in seine Klauen. Der Dual עֲצוּמִים eig. die beiden starken, näml. Glieder, also: Klauen, Tatzen. So steht 55, 22 פתיחות gezognen f. Schwerter. Das Epit. om. ist hier gewählt um des Gegensatzes zu חלכאים willen. Das Suff. geht auf רשע, der auch v. 11 wiederum Subj. ist und auch v. 9 i. A. mit einem Löwen verglichen wurde; ein Bild, das hier wieder aufgenommen wird. — — V. 11: Der Frevler, der v. 9 u. 10 a. E. unter dem Bilde eines Löwen gemeint war, ist auch hier Subj. Jenen Thaten des Frevlers gemäss müssen auch seine Gedanken in Beziehung auf Gott sein. In diesem V. sind die Vbb. der Steigerung wegen gehäuft. Das Vergessen u. s. w. bezieht sich aber auf den einzelnen Fall v. 8—10, der individualisirend hervorgehoben ist. Vgl. Ps. 59, S. 94, 7.

V. 12 u. 13 folgt, dem geschilderten unseeligen Zustande gemäss, die Bitte, dass der gerechte Gott diese Frevler doch jetzt bestrafen möge. Zu קומה vgl. 3, 8. — נשׂא die ursprüngliche Form des Imp. Vgl. 4, 7. Erhebe deine Hand, nämlich nach der Ruhe, in welche Gott versunken und in welcher er der Seinen vergessen zu haben scheint, zur thätigen Hülfe, zur Arbeit. — Zu K'tib ענוים und Q'ri עניים vgl. 9, 13. — — V. 13: Weshalb verachtet der Frevler Gott und glaubt, derselbe werde die v. 8—10 geschilderte Schandthat nicht rächen und nicht strafen? Die Worte לא תדרש sind gewissermaassen *or. obliq.*: „dass du nicht ahndest“, und ein Satz, der sonst von einer Conj. relat. abhängig ist, also sonst יכי לא תּ׳. So Gen. 12, 13. Ps. 50, 21. Hos. 7, 1. Hi. 35, 14. Jer. 38, 22. — —

14. Du hast gesehen! — Denn Du, Leid und Entrüstung
pflegst du zu schauen,
Um zu legen [sie] in deine Hand,
Dir anheim soll stellen der Siechverzagte,
Die Waise, — du bist Helfer.

15. Zerbrich den Arm des Frevler's!
Und der Böse, — ahnden wirst du seinen Frevel, —
nicht wirst du finden!

V. 14 giebt die Antwort auf die Frage v. 13. Rächt und straft Gott jene Frevelthat etwa nicht, weil er sie nicht sah? Oder deswegen nicht, weil Gott wirklich überall nicht sieht und die Sünder nicht bestraft? O nein! Er sah jene Frevelthat, wie er denn überhaupt alles sieht und nichts unbemerkt lässt; er bestraft alle Sünder und rächt die Leidenden an den Frevlern; jene können sich daher getrost auf ihn verlassen. — Die Worte: „Du hast gesehen“ beziehen sich auf die Worte v. 11: „nicht siehet er ewig“, und also auf den einzelnen Fall, in Bezug auf welchen der Frevler die Vorsehung Gottes geleugnet hatte. Das Folgende תביט steht dann, wie auch schon die Form des Impf. zeigt, ganz allgemein von der Vorsehung Gottes überhaupt. So begründet also der allgemeine Satz כי אתה וגו׳ den Ausspruch zu Anfange: ראתה׃ Aus der allgemeinen Idee der göttlichen Vorsehung begründet er diese für den einzelnen Fall. — Ueber כעס „Entrüstung“, über die Gottlosen s. zu 6, 8. Vgl. hier ידלק v. 2. — לתת בידך um zu legen, od. zu geben (sie, Leid und Entrüstung) in deine Hand = nämlich damit nichts von ihnen verloren gehe und du beides vollständig an den Frevlern ahnden könnest. Vgl. zum Bilde 56, 9. — יעזב ohne bestimmtes Obj. und transit.: dir überlässet, stellt anheim (näml. Alles), so dass Gott die Last trägt, daher יעל׃ Sonst heisst עזב m. folg. ל Jemandem lassen, überlassen. Ps. 16, 10. 49, 11. Hi. 39, 14. Lev. 19, 10. — יתום, absol. mit Nachdruck vorangestellt, steht individualisirend statt Aller, die rathlos und ohne Hülfe sind. — יהיית עזר׃ Ueber Part. m. Pron. sep. Ew. §. 350. 2. — — V. 15: Arm ist bildlich gesagt für den Sitz der Kraft. Sinn also: vernichten des Frevler's Uebermacht. Vgl. 37, 17. 54, 4. — ורע steht absol. voran. Die letzten Worte, welche schon Ausdruck der Hoffnung sind, תדרש רשעו können nicht hypothetisch gefasst werden, so dass בל ת׳ Nachsatz wäre (vgl. 17, 3), denn sie stehen denen des Frevlers. לא תדרש v. 13 gegenüber und דרש muss daher nothwendig in derselben Bedeutung wie v. 13 u. 4 stehn. Ahnden wirst du seinen Frevel, nicht wirst du finden. Sinn: Ahnden und strafen wirst du des Frevlers Bosheit, so dass du selbst keine Spur mehr davon zu finden vermagst. „Du wirst nicht finden“ ist nicht ohne Rücksicht auf den Ausspruch des Frevlers v. 11 gesagt. Gott wird allerdings das Böse nicht mehr sehen und finden, allein nur desshalb, weil er es (nachdem er es so wohl im Auge gehalten, vgl. v. 14) völlig geahndet und ausgetilgt hat. Optativisch sind die Worte trotz des Imper. שבר nicht zu fassen, da der Uebergang zu der unbedingtesten Zuversicht v. 16 f. dann erschwert würde. — —

16. Jahve ist König, ewig — und immer,
Es kommen um die Heiden — aus seinem Lande.
17. Begehr der Demüthigen hast erhört du,
Du festigst ihr Herz, — aufmerken lässest du dein Ohr,
18. Zu richten die Waise — und den Gedrückten.
Nicht fähret fort annoch zu trotzen der Mensch —
von der Erde.

Entschiedener noch als zu Ende v. 15 geht v. 16—18 die Bitte nun in festeste Zuversicht über. — V. 16: Jahve ist der eigentliche König der Israeliten (vgl. zu 5, 3), desshalb werden nun auch die Heidenvölker (גוֹיִם) aus Palästina, dem von Jahve empfangenen Erbtheil der Israeliten, weichen müssen. Das Pf. אבדו drückt prophetisch die feste Zuversicht des Zukünftigen aus. — — V. 17 u. 18 hangen enge mit einander zusammen. Begehr der Demüthigen, näml. wie es im Vorigen laut wurde. — Die Imperf. תכין und תקשיב bezeichnen nach dem Vorigen am natürlichsten fortwährende und fortgesetzte Handlungen. Dasselbe gilt von יוֹסִיף v. 18. Zu תכין vgl. den Ausdruck: „ein festes Herz“ 51, 5. 57, 8 (108, 2). — — V. 18: Dieser ganze V. hängt von תקשיב אזנך v. 17 ab. לשפט zu richten, dadurch geht aber eben ihre Unschuld hervor, also gradezu: Recht schaffen, ihre Sache führen, wie 26, 1, = דִּין 54, 3. — In יוֹסִיף ist אנוש, auch hier der schwache, hinfällige Mensch, wie 8, 5. 9, 21 Subj., wie der deutliche Parall. m. 9, 20 (אל יעז אנוש) lehrt. אֲ מִן הָאָרֶץ ist allerdings nicht s. v. a. מִן הָאֲדָמָה (ebensowenig als 12, 7 אֶרֶץ = אֲדָמָה ist), sondern: der Mensch von der Erde, näml. im Gegensatz zu Gott im Himmel. Ps. 148, 7 vgl. m. v. l. עֲרִיץ, paronomast. zu אֶרֶץ, ist trotzen, widerstreben, Jes. 47, 12. Der Gegensatz ist also: der schwache Mensch widerstrebt, näml. Gott', da er doch von der Erde ist.

XI.

Zwei Strophen: v. 1—3; 4—7. Der Dichter erklärt kurz sein Vertrauen auf Gott, da verzagte Freunde zur Flucht und zur Rettung des Lebens rathen, denn es droht die List und Nachstellung gottloser Menschen, sodann überhaupt die völlige Auflösung der Ordnung im Staate, die, Alles unsicher machend, dem Gerechten zur Flucht zu rathen scheint 1—3. Auf solchen Rath drängt er den Gerechten desto stärker, sein göttliches Vertrauen, das ihn ruhig auszuharren räth, klar und bestimmt auszusprechen. Jahve thronet noch im Himmel und seine Vorsehung wacht prüfend über alle Menschen. Er prüft liebend den Gerechten, hassend den Frevler. So empfängt der Frevler seine Strafe, die, wie ein Regenguss vom Himmel kommend, von Jahve als dem Beherrscher des Weltalls gesandt wird. Denn also will es die Gerechtigkeit Gottes, welcher den Redlichen liebt und ihn den Sieg gewinnen lässt.

Es liegt keine Andeutung vor, dass der Ps. durch ein besonderes, individuelles Leiden hervorgerufen sei. Vielmehr redet der Dichter im Namen aller Gerechten, den Frevlern gegenüber, und lehrt, bei den feindlichen Bestrebungen der Bösen, auf Gott vertrauen. Auch in den Worten v. 1: „In Jahve bin ich geborgen" redet der S., wie Ps. 5, im Namen vieler oder aller Gerechten, was auch aus dem folgenden Zuruf: Fliehet zu eurem Berge, ein Vogel! hervorgeht.

Dem Vorsteher. Von David.

1. Auf Jahve ich vertrau! — Wie saget ihr zu meiner Seele:
„Flüchtet zu eurem Berg, ein Vogel!"
2. Denn siehe, die Frevler spannen den Bogen, —
Legen ihren Pfeil auf die Sehne,
Zu schiessen im Finstern — auf Gradherzige.

V. 1: In ביהוה ח׳ spricht der S. im Namen aller Gerechten. Diese Worte (worüber zu 2, 12) bilden den Grundgedanken des ganzen Liedes. — איך, mit Verwunderung und Vorwurf gesagt. — תאמרו לנפשי vgl. 3, 3. Der Gerechte ist also in Lebensgefahr. — Der Gerechte vernimmt die Stimme derer, die zwar seine Freunde sind, die aber in der Gefahr zagen und nicht gleich ihm auf dem hohen Standpunkte göttlichen Vertrauens stehn. Die Verzagten richten den folgenden Zuruf nicht blos an diejenigen, welche gleich dem S. sprechen: „In Gott bin ich geborgen", sondern auch untereinander an sich selbst. Auf die Worte: „Flüchtet zu eurem Berg (Gebirge), ein Vogel! wird Mt. 24, 16 angespielt. Statt des K'tib נודו hat Q'ri: נודי „flüchte", ebenso unpassend als Zuruf an die Seele, als zu dem Plursuff. in הרכם. — Zu eurem Berg (Acc. nach Vb. der Bewegung, Ew. §. 477), d. h. wohin ihr euch zu retten pflegt, vgl. 18, 34, und Berg steht bildlich für Schutz- oder Zufluchtsort überhaupt. Das Bild ist gewählt, weil die Fliehenden im Folgenden dem Vogel gleichgestellt werden, der, in der Ebene von Jägern bedroht, sich in's waldige Gebirge durch die Flucht zu retten sucht. צפור ein Vogel, oder als Vogel (collect.) = gleich e. V., steht wie אריה 22, 14, vgl. Klagl. 3, 52. Die Vergleichungsp. כ ist nicht zu ergänzen. Vgl. zu 31, 22. — Weigert sich der S. hier im Folgenden, der Aufforderung zur Flucht zu folgen, so wünscht sich dagegen der Dichter 55, 7 f. Flügel der Taube, um aus der volkreichen, in Anarchie tobenden Stadt in die Einöde auf's schnellste entfliehen zu können. — — V. 2 vgl. 10, 8 f. Das Bild vom Vogel und Jäger dauert fort. Es droht eine gegenwärtige Gefahr. Darin wird der Grund zur Flucht angegeben. Daher כי. Das Impf. ידרכון als Aor., damit wechselt Pf. כוננו ab, wie häufig bei Dichtern, welche Abwechslung lieben. Vgl. 22, 22. 57, 4. — Zu כונן vgl. 7, 13 (21, 13). — ירה m. ל werfen den Pfeil = schiessen nach einem. Ps. 64, 5 blos m. Acc. der Person: Jemanden treffen = J. schiessen mit dem Pfeil. — Die Worte במו אפל sind bildlich zu verstehen, s. v. a.: aus dem Hinterhalte her. Vgl. 10, 8. 9. — Das Fehlen des Art. schliesst in dichterischer Sprache (vgl. Ps. 2) nicht aus, dass in ישרי לב auf bestimmte Individuen hingedeutet werde. — —

3. Denn die Grundvesten werden gestürzt,
Der Gerechte — was wirkt er?
4. Jahve in seinem heiligen Tempel —
Jahve in den Himmeln, seinem Thron,
Seine Augen schauen,
Seine Wimpern prüfen — die Menschenkinder.
5. Jahve den Gerechten prüfet
Und den Frevler und der Gewaltthat liebt — hasst seine Seele.
6. Regnen wird er lassen auf die Frevler, —
Schlingen, Feuer und Schwefel, und Gluthwind — ihr Bechertheil.

V. 3: Mit כי wird der v. 2 geschilderte Zustand auf seinen tieferen und allgemeineren Grund zurückgeführt: denn die Grundvesten (השתות) werden gestürzt (יהר׳ kann hypot. genommen werden), d. h. diejenigen, auf welchen das Heil des Staates beruht, gehen unter, was kann also der an Würde und Macht niedrigere Bürger für ihn thun, wie gerecht und tüchtig er auch sei? שתות ist bildlich gesagt, weil aber unter den Grundvesten oder Grundpfeilern die edelsten und wichtigsten Männer des Staates gemeint sind, so steht das Vb. masc. יהרסון. Ew. §. 569 b. Zum Ausdruck vgl. Jes. 19, 10 (שתות), ebd. v. 13 (פִּנָּה) und Gal. 2, 9 (*στύλος τῆς ἐκκλησίας*). — פעל wie חסיתי v. 1 im Sinn des Praes. Ew. §. 262. 2. Ueber die Bedeutung von פעל Arnheim zu Hi. 10, 8.

V. 4: Die Worte יהוה bis כסאו stehen absolut voran und schildern die Höhe und Erhabenheit Gottes. Vgl. 102, 21. 22. — היכל (worüber zu 5, 8) steht, wie das Folgende zeigt, hier metaphorisch von der Wohnung Gottes im Tempel, wie 18, 7. 29, 9, vgl. 68, 6. Die Vorstellung von einem Himmelstempel, oder vielmehr, dass der Himmel den unendlichen Tempel Jahve's bilde, finden wir etwa seit dem achten Jahrh. (Mich. 1, 2). Dies war einfache Ausdehnung des irdischen Tempels und es fehlte darin zuerst noch eine Himmelsgemeinde, wie sie später erscheint. Ps. 29, 1. 2. 9. — כסאו Apposition zu בשמים. — Zu עיניו יחזו vgl. 17, 2. — עפעפים parall. zu עינים. — — V. 5: Der Dichter giebt es hier noch genauer an, wie er die zweite Hälfte v. 4 verstanden wissen will. In יהוה צדיק י׳ findet sich die seltenere Stellung: Subj. Obj. Vb., wie 6, 10. Jahve prüft den Gerechten, liebt und beschützt ihn also auch, da er der Heilige ist. — „Es hasset seine Seele" ist auf menschliche Weise, mit besonderem Nachdruck gesagt. Sein innerstes Lebensprincip gleichsam ist Hass gegen den Bösen, er kann nicht anders, als ihn hassen, hasst ihn durch und durch. — — V. 6 führt die zweite Hälfte von v. 5 weiter aus und giebt an, was aus dem allgemeinen Satze v. 4, dass Gottes Vorsehung über die Menschen wacht, und aus einer solchen Beobachtung und Erforschung von Seiten Gottes zu folgern sei. Das erste Gl. giebt das Bild eines vom Himmel fallenden Regens, wie einst bei Sodom. Gen. 19, 24. In יַמְטֵר steht das Impf. apoc. nicht gradezu für die volle Form (vgl. 9, 10. 71, 21. 72, 2 f.), sondern wie im Aram., so ist in der hebr. Poesie im Impf. Hiph. das kurze *e* euphonisch st. *i* geblieben. Ps. 25, 9. 47, 4. 58, 5. 1 Sam. 2, 10. Ew. §. 252. —

7. Denn gerecht ist Jahve, Gerechtigkeit liebt er,
Die Redlichen — sie werden's schauen vor ihrem Antlitz.

פחים trennen die Acc. richtig von אשׁ und ziehen das Letztere zum Folgenden. Dass diess richtig sei, zeigt die herrschende Verbindung אש וגפרית und גפרית ואש Gen. 19, 24. Ez. 38, 22. Das W. פחים erklärten schon Abenesra und Jarchi durch Kohlen f. Blitze, so dass es entweder für den Plur. פַּחֲמִים (vom Sing. פֶּחָם) stünde, oder andere Form wäre für פֶּחָם, wie Olshausen selbst gelesen wissen wollte. Allein פחם ist immer die todte, schwarze Kohle, wie Spr. 26, 21 deutlich zeigt, und nur גחלים sind brennende, feurige Kohlen. Ps. 140, 11 u. ö. Es bleibt somit nur übrig, פחים als Plur. von פח Schlagnetz oder Schlinge (vgl. zu Ps. 18, 6) abzuleiten. Wie Netze (9, 16), Stricke (Hi. 18, 9), so sind Schlingen, פחים, ein häufiges Bild für Verderben. Jes. 24, 17. 18. Hi. 22, 10. Spr. 22, 5. Schlingen des Verderbens regnen oder fallen also vom Himmel auf diejenigen selbst herab, welche den Gerechten in Schlingen zu fahnden gedachten. Das Bild kann um so weniger auffallen, da auch v. 1 u. 2 im Bilde von der Jagd die Rede war. Er wird regnen lassen ist nur Bezeichnung der Reichlichkeit der Strafen. Das Vb. המטיר wurde aber gewählt, weil die Worte המטיר גפרית ואש aus Gen. 19, 24 entnommen sind. Feuer und Schwefel d. i. Feuer mit Schwefel vermischt, d. h. nicht: Blitze, denn Hi. 18, 15 steht Schwefel auch allein als Bild der Vernichtung, wie מלח Richt. 9, 45. — Das zweite Gl. giebt das Bild eines wie im Giftbecher zuzutrinkenden oder einzuhauchenden giftigen, selbst Menschen verzehrenden Samum oder Glühwindes (רוח זלעפות), der auch in Palästina vorausgesetzt werden muss. Ken. I. 59. — Ihr Bechertheil. Das Suff. an כוֹס muss auch hier nothwendig zu מְנָת gehören. Ew. §. 513. Vgl. Ps. 16, 5. Das Qamez in מנת ist unwandelbar lang (*â*). Vgl. 16, 5. 55, 19. 22. 23. 74, 25. Ew. §. 162. 1. Der Becher, den Jemand trinkt, ist auch bei Syr. u. Ar. Bild des Schicksals überhaupt, des glücklichen, vgl. 16, 5. 23, 5, aber insbesondere auch des unglücklichen, vgl. 60, 5 (das. Anm.). Es ist vom Gastmahl hergenommen, wo der Familienvater jedem seiner Hausgenossen seinen Theil in den Becher einzugiessen pflegt. — — V. 7: Dieser V. steht coordinirt zu v. 6, begründet diesen zugleich und führt die erste Hälfte von v. 5 weiter aus. צדקות sind die einzelnen Bethätigungen und Erweisungen der Gerechtigkeit. — Die einfachste und zunächstliegende Erklärung der schwierigen Schlussworte יחזו פנימו — ישר könnte nach 17, 15 scheinen: die Redlichen — sie schauen sein Antlitz, d. h. erfreuen sich seiner gnadenvollen Gegenwart oder Hülfe. Allein gegen diese Erklärung spricht Sinn und Form des Suff. ־ֵימוֹ f. ־ֵיהם. Aa. dringen auf strengen Parallelismus. Wie יחזו פנימו dem אהב entspreche, so müsse auch ישר Accus. sein wie צדקות. Wie es v. 4 heisse: „seine Augen schauen die Menschenkinder", so hier: „den Redlichen — siehet sein Antlitz", vgl. 17, 2. Gl. 2, und diess als Ausdruck des Wohlgefallens, da er vor Frevlern das Antlitz birgt. Allein mit Recht ist eingewandt, die Redensart: sein Antlitz schaut, komme nie vor; die Stelle Ps. 34, 17 ist nicht parallel und in den Worten: „das Antlitz Jahve's ist wider die Uebelthäter", wo פנים allerdings parall. mit עינים v. 16 steht, hat פנים die Bedeutung des zürnenden Antlitzes.

Die Hauptschwierigkeit besteht aber auch bei dieser zweiten Erklärung darin, dass das Suff. Plur. יִמּוֹ— auf יְהוָה bezogen werden müsste. Unmöglich könnte ein Hebräer den Plur. „aus der Fülle und dem Reichthume des göttlichen Wesens“ erklären. Die Pluralbezeichnungen Gottes, die von Elohim unabhängig sind, wie z. B. Gen. 1, 26, sind ganz anders zu erklären und schon richtig erklärt worden. Es müsste das Pluralsuff. hier also gradezu missbrauchsweise für den Sing. gesetzt sein. Allein an allen Stellen, wo dieser Gebrauch behauptet worden ist (von Ewald §. 421, 1, Hitzig Jes. S. 573, Hirzel zu Hi. 22, 2, Böttcher Proben S. 10), ist anders zu erklären, wie schon Arnheim zu Hi. 20, 23 richtig gesehen hat. Ueberall scheint die Nothwendigkeit, יִמּוֹ— für Singularsuff. zu halten, nur so dringend zu sein und doch ist der Pluralsinn festzuhalten. Hi. 22, 2 geht diess Suff. auf das Coll. מַשְׂכִּיל, wie v. 23 auf das Coll. עָמֵל, v. 22 Hi. 27, 23 geht עָלָיו noch auf עֲרִיצִים v. 13 zurück und כַּפָּיו ebd. auf die unbestimmte Mehrzahl, welche als Subj. zu יִשְׁפֹּק zu denken ist. Jes. 44, 15 bezieht sich לָמוֹ auf das Coll. פֶּסֶל, wie 53, 8 auf das Coll. עַם und Gen. 9, 26 auf שֵׁם (die Semiten). Steht sonach die herrschende Pluralbedeutung von יִמּוֹ— fest, so können wir sie auch für unsere Stelle nicht aufgeben, zumal da der Parall. kein nothwendig geforderter ist, da er sich auch v. 3 nicht findet. Zudem scheint es zum Abschlusse des Liedes nothwendig, dass nun noch zuletzt das Glück der Redlichen verkündet werde, wie v. 5 a. E. und v. 6 das Geschick der Bösen. Wir erklären sonach: die Redlichen — sie werden (es) schauen (d. i. erfahren, vgl. zu 4, 7) vor ihrem Antlitz (nämlich: wie Jahve Gerechtigkeit liebt). Der Uebergang des, zu dem absolut vorangestellten, Collect. יָשָׁר auf den Plur. kann nicht hart scheinen. Dass יָשָׁר im Sinn des Concent. gesetzt ist, rechtfertigt sich durch Stellen, wie 37, 37. Mich. 7, 2 u. Aa.; פָּנָיו aber steht adverbial. f. עַל פָּנָיו vgl. 9, 20.

XII.

Da v. 6 der Wendepunkt ist, so zerfällt das Lied in zwei Strophen: v. 2—5; 6—9. Der S. fleht zu Gott um Hülfe an, da die Bosheit in der traurigen Gegenwart weit um sich gegriffen hat, da die Zahl der Gerechten und Treuen immer mehr schwindet, dagegen die Gottlosen, Bedrücker des Frommen und freigeisterischen Menschen immer mehr sich ausbreiten, v. 1—5. Der Herr verheisst dem S. Erhörung und solche göttliche Verheissung kann nicht trügen; auf sie gründet sich die Zuversicht des S., dass Gott mit dem Frommen sein werde, obwohl in der Gegenwart die Generation fast völlig verderbt ist. Allein die gegenwärtige Erniedrigung wird den Frommen zum Glück gereichen.

Der Ps. schildert den Gegensatz der Frevler zu den Gerechten. Das Verderben ist allgemein, vgl. v. 2, hat die ganze gegenwärtige Generation ergriffen, v. 8, und der kleine Rest der Gerechten muss durch den Uebermuth und die Bosheit jener leiden, v. 6. So ist der Ps.

ganz allgemeinen Inhalts; er spricht nicht von den Frevlern als Individuen und der Dichter schildert sie nicht als seine persönlichen Feinde, sondern als die der Gerechten überhaupt. Daher heisst es v. 8: du wirst sie behüten, ihn (den Gerechten) bewahren.

Dem Vorsteher. Nach der Achten. Gesang von David.

2. O hilf, Jahve, denn es schwand der Fromme,
Denn es verloren sich die Treuen — aus den Menschenkindern.

3. Lüge sie reden ein Jeder mit seinem Nächsten,
Mit gleisnerischer Lippe,
Mit Doppelherzen sie reden.

4. Es tilge Jahve alle gleisnerischen Lippen,
Die Zunge — welche Grosses redet,

V. 2: גמר intrans. wie 7, 10. 77, 9. — In חסיד wird ein Einzelner statt aller Frommen, so viel derer noch vorhanden, genannt. — פסס Hapaxl. = אָפַס eig. zerstreut, vertheilt werden, daher theils sich ausbreiten (vgl. das Subst. 72, 16), theils vergehen, abnehmen, sich verlieren, wie hier. — אמונים vom Part. Pass. אָמוּן eigentl. der Gerade; vgl. Hitzig zu Jes. S. 369, vgl. ישר = יכשר. Das Subst. (von Gott gesagt) ist אֱמוּנָה 33, 4. 37, 3. 36, 6. 40, 11. — Durch גמר und פסו soll überhaupt nur die weiteste Verbreitung der Bosheit, welche fast die ganze Generation (vgl. v. 8) ergriffen hat, geschildert werden. Vgl. 14, 3 mit v. 5. Nicht als ob nicht noch ein kleiner Rest wahrhaft Frommer geblieben wäre, denn es ist ja v. 6 von den „Elenden“ und „Armen“ die Rede. Vgl. Mich. 7, 2. — — V. 3. Vgl. Eph. 4, 25. Lüge sie reden u. s. w. Das geht auf heuchlerische Freundschaftsversicherungen, wie das Folgende: „mit glatter Lippe“ zeigt. — Nächster (רע) ist nicht Jeder, mit dem man zu thun hat, so dass der Ausdruck nur allgemein auf das Verhältniss des Menschen zum Menschen hinwiese, sondern er deutet auf das brüderliche Verhältniss der Israeliten hin, die ein Brudervolk ausmachen. So sind רע und קרוב verbunden Ps. 15, 3. Ex. 32, 27 und bezeichnen die Mitgemeindeglieder. — שִׂפַת חֲ׳ adverb. Acc., vgl. zu 3, 5, f. mit Lippe der Glätten, mit glatter L., d. h. mit gleisnerischer, heuchlerischer Lippe. Vgl. 5, 10 („ihre Zunge sie glätten“). Spr. 6, 24. Dan. 11, 32. — „Mit Herz und Herz“ (בלב ולב) d. h. mit Doppelherzen. Sie reden mit ungleichem Herzen, denn äusserlich erheucheln sie ein Herz voll Liebe und warmer Empfindung, aber die Tiefe des Herzens umschliesst den Hass. Vgl. Jac. 1, 8. Die Wiederholung des Wortes dient hier aber, wie Dt. 25, 13, um den Begriff „doppelt“, oder „verschieden“ auszudrücken. Ew. §. 561. — — V. 4: יַכְרֵת „er schneide weg, tilge“. Weil der Hülferuf im Verlaufe der Rede mehr in Betrachtung und Beschreibung übergeht, wird Jahve jetzt bei dem zweiten Anheben in der dritten Person genannt. Das Impf. ap. steht optativisch und ist nicht wie 11, 6 zu beurtheilen. — Unter גדלות sind zunächst, wie v. 5 zeigt, übermüthige stolze Reden im Vertrauen auf die eigene Fertigkeit in der Sünde verstanden, doch sind diese (wie der Schluss v. 5 zeigt)

5. Die da sagen: „durch unsre Zunge sind wir stark!
Unsre Lippen mit uns!
Wer — ist Herr uns?“

6. „Ob der Verwüstung der Elenden, ob des Seufzen's der Armen
Will jetzt ich mich erheben“, spricht Jahve,
„Will einsetzen in Heil — der sich sehnet danach.“

7. Die Worte Jahve's sind lautre Worte,
Geläutert Silber eines Herrn der Erde,
Gereinigt — siebenfach.

---

zugleich Lästerreden der Freigeister, welche sich wider Gott vermessen. Vgl. Apoc. 13, 5: *λαλῶν μεγάλα*. — — V. 5: Davor ergänze man aus dem vor. V.: „es tilge Jahve“. Die Frevler sagen: sie hätten genug an ihrer Zungen — und Lügenkunst, die ihnen allein helfen werde. Ein ähnliches Trotzen der spottenden Freigeister auf die Macht der Rede und Lüge finden wir Jes. 28, 15, wo sie sagen: sie verstünden sich mit dem Tode, und, wenn es darauf ankomme, seien sie gewandt genug, auch den Tod zu betrügen. — ללשוננו נ׳ in Beziehung auf unsere Zunge = durch unsere Zunge sind wir stark, vgl. גבר לאמונה Jer. 9, 2 הגבּיר Stärke üben, daher neben Qal: kräftig sein. Ew. §. 239. — Wer — ist Herr uns? ist eine von positiver göttlicher Autorität sich unabhängig erklärende Aeusserung des Sinnes: Da unsere Zunge uns ihren Dienst nicht versagt und mächtig ist zum Bösen, weshalb wir auch keine Gewalt zu fürchten haben, so fragen wir: wer hat uns zu gebieten, was wir lehren, reden und thun sollen? — —

V. 6: משד „ob der Verwüstung“ od. „Verstörung“ (שׁד von שׁדד, worüber Meier z. Jo. S. 74, vgl. 55). Die Elenden sind gleichsam unter dem Bilde eines verwüsteten Landes, einer von Feinden zerstörten Stadt gedacht. Das מן steht hier und vor אנקת von der Ursache, wie 5, 11 (das. Anm.). — עתּה jetzt, näml. nach der bisherigen Ruhe. Also mit Nachdruck gesagt. — יאמר יהוה׳ So oft in Weissagungen, vgl. Jes. 1, 11. Der Dichter wird zum *vates*. — „Ich will einsetzen in Heil“ (אשׁית בישׁע, vgl. שׂם בחיים 66, 9, und erklärend ist 50, 23 (אראנו בישׁע אלהים), nämlich in Heil wie in ein Besitzthum, da er vorher im Elende war. יְשׁוּעָה auch 20, 7. — Die Worte לו יפיח f. אשׁר י׳ (Ew. §. 591) sind nicht zu erklären wie 10, 5, sondern: „(dem) der sich sehnet danach.“ לו geht zurück auf ישׁע und הפיח m. folg. ל ist: nach Etwas keuchen, heftig sich sehnen, *anhelare*. Vgl. שׁאף ל Qoh. 1, 5 u. Delitzsch zu Habaq. 2, 3. — — V. 7: אמרות יהוה bezieht sich auf יאמר יהוה v. 6. Zur Aussprache אֲמָרוֹת vgl. Ew. §. 169. Auf Jahve's Worte oder Verheissungen darf man sich stützen, denn sie sind rein wie das feinste geläuterte Silber, sie enthalten keinerlei falsche und betrügerische Bestandtheile. Mit dem reinen Metall wird Jahve's Verheissung auch Ps. 18, 31 verglichen. Vgl. auch Ps. 19, 9. — „Geläutert Silber eines Herrn der Erde“, eines Fürsten der Erde, daher völlig frei von Schlacken, siebenmal geläutert (im Ofen, Jes. 48, 10), nicht zu gemeinem Gebrauch. So unterscheidet sich das Wort des Herrn von

8. Du, Jahve, wirst behüten sie,
Bewahren ihn vor diesem Geschlecht auf ewig.
9. Rings Frevler sich ergehn,
Wie Erhöhung ist Erniedrigung — den Menschenkindern.

---

dem gewöhnlichen Menschenwort. Wir halten das ב in dem schwierigen בִּגְלִיל mit jüd. Auslegern und Hengstenb. f. radical, und das Wort ist andere Form f. בַּעַל, Herr, Besitzer. Ueber die Verdoppelung des dritten Rad. und den eingedrungenen Vokal s. Ew. §. 332. Ueber das weitere Genitivverhältniss mit ל Ew. §. 517. — שִׁבְעָתַיִם siebenfach d. i. viel Mal, oft. Gen. 4, 15. Lev. 26, 24. — — V. 8: Das Suff. in תִּשְׁמְרֵם geht auf die „Elenden“ und „Armen“ v. 6 zurück. In תִּצְּרֵנוּ wird die Handlung, wie so häufig, auf einen Einzelnen bezogen, obwohl vorher von der Mehrzahl die Rede war. — יִגְנֵן הַדּוֹר זֶה Das Pron. dem. זֶה (worüber 9, 16. 10, 2) ohne Art. beim Nom. mit Art., was selten ist; doch vgl. Gen. 32, 23. Ew. §. 537. דּוֹר eig. Kreis = דּוּר, daher der Kreis von Menschen, welcher in einer Zeit zusammenlebt und ein Ganzes ausmacht, daher: Generation, Menschenalter, Geschlecht (Vater, Sohn und Enkel), nicht: Menschenart. Vgl. Tuch zu Gen. S. 160. Meier zu Jo. S. 38. Der Dichter redet also von seinen Zeitgenossen. — Zu לְעֹלָם vgl. Anm. zu 5, 12. — — V. 9: Da der S. von der gegenwärtigen Generation gesprochen hat, so geht er jetzt am Schluss ganz in die traurige Gegenwart zurück. „Rings die Frevler sich ergehen“, so dass also der Gerechte ganz von ihnen eingeschlossen ist und ohne Hülfe scheint (Vgl. 3, 7), allein in den Schlussworten giebt der S. doch einen Trostgrund an: Wie Erhöhung ist Erniedrigung (in welche die Frommen jetzt versunken sind) den Menschenkindern oder für die M., d. h. jener gilt diese, oder: jene wirkt diese, ihr Leid ist ihr Glück. Gott wird den Gerechten aus der Niedrigkeit, in welche sie durch die Bosheit der Frevler gestürzt sind, erhöhen. רֹם, defect. geschrieben, ist Inf. Nomin.: Erhöhung, Hoheit, und dazu bildet einen Gegensatz זֻלַּת Erniedrigung, Verachtung, von זלל, eig. *elevavit* = סלל, wie זוּר = סוּר, und sodann zunächst: *vilipendit*, vgl. קַל leicht und verachtet. Hitzig zu Jes. S. 215. Vor diesen Schlussworten kann man ein „aber“ ergänzen.

XIII.

Drei Strophen: 2—3; 4—5; 6. Der Dichter klagt in schwerem und langedauernden Leiden, dass Gott sich für immer von ihm abgewandt habe v. 2—3; er fleht seine Hülfe an v. 4—5 und schliesst v. 6 in höherem Vertrauen, dass ihm solche zu Theil werde.

Es redet überall ein Einzelner, bis in den Tod betrübt (v. 4), in langem, schwerem Leiden, von Feinden (v. 5) verfolgt.

Dem Vorsteher. Ein Gesang David's.

2. Bis wann, Jahve, willst du vergessen mich für immer?
Bis wann willst du bergen dein Antlitz vor mir?
3. Bis wann soll ich hegen Entwürf' in meiner Seele, —
Kummer in meinem Herzen beständig?
Bis wann soll sich erheben mein Feind über mich?
4. O schau, erhöre mich, Jahve, mein Gott!
O helle meine Augen, — dass ich nicht schlaf' in den Tod!
5. Dass nicht sage mein Feind: Uebermocht hab' ich ihn!
Meine Widersacher jubeln —, wenn ich wanke!
6. Und ich, auf deine Huld ich vertrau!
Juble mein Herz — in deinem Heil!
Singen will ich dem Jahve, — weil er wohlgethan an mir!

V. 2: Der Dichter fragt ungeduldig, in grosser Angst und Sehnsucht viermal wiederholend: עַד־אָנָה *quousque* (wie 62, 4) = עַד מָתַי (74, 10) od. עַד מָה. Bis wann (wie lange) willst du vergessen mich für immer. So schwer und anhaltend ist die Noth, dass der Leidende sich für immer von Gott vergessen glaubt (*quousque in consilio mei perpetuo obliviscendi non desistes, Maurer*), denn נֶצַח adv. Acc. f. לְנֵצַח (9, 7) bedeutet (gemäss dem Grundbegriff: Beständigkeit, Stätigkeit, unbegränzte Dauer) überall: für immer, für beständig (vgl. 9, 19, wo es parall. m. לָעַד) und so auch nach dem fragenden: *quousque?* So auch hier (wo parall. יוֹמָם v. 3) und 74, 10. 79, 5. 89, 47. — Zu תַּסְתִּיר אֶת פָּנַי vgl. 10, 1. 11, 7. — — V. 3: שִׁית בְּנַפְשִׁי legen, niederlegen in der Seele (wie in einer Vorrathskammer, vgl. Ex. 10, 1), d. i. hegen. Vgl. *mente reponere, animo versare.* — עֵצוֹת Rathschläge, s. v. a. Pläne, Entwürfe, sonst מְזִמּוֹת. Da dieser unbestimmte Ausdruck im 2 Gl. näher bestimmt wird, als Kummer, so hat man an stets verwickelte Pläne, Entwürfe, wie er aus dieser Noth entkommen soll, die aber nicht gelingen, zu denken. — יוֹמָם steht hier nicht der Nacht gegenüber, wie z. B. 1, 2, sondern ist s. v. a. täglich, beständig, vgl. Ez. 30, 16, wie *diu* m. *dies* zusammenhängt.

V. 4: הַבִּיטָה bildet den Gegensatz zum Verbergen des Antlitzes v. 2. — O helle (erleuchte) meine Augen. Der S. fühlt sich vor Kummer dem Tode nahe, das Licht seiner Augen wie erloschen (v. 6, 8), so dass er fürchtet, sein nächster Schlaf sei der Todesschlaf; darum fügt er die Bitte hinzu: Gott möge seine Augen erleuchten, klar und hell werden lassen. Es ist von leiblicher Erkräftigung und Belebung die Rede. So steht Esr. 9, 8 erleuchten, neben: Belebung geben. Jonathan's ermattete und verdunkelte Augen sehen nach dem Genuss des Honigs (תְּרוּעָה) wieder, 1 Sam. 14, 27, sie werden helle (אוֹרָה) das. v. 29. — הַמָּוֶת ist Acc. der Wirkung: schlafen in den Tod, so dass der Schlaf Tod, Todesschlaf wird. Ew. §. 482. Vollständig lautet die Phrase Jer. 51, 39. 57: יָשְׁנוּ שְׁנַת עוֹלָם. — Es drückt aber יָשֵׁן ein festes Schlafen aus, im Gegensatz zu נוּם schlummern. — — V. 5: יָכֹל vermögen, können, mit Acc. der Pers.: übermögen, bewältigen, überwinden. Ew. §. 477. — אֲמוֹט wie 10, 6. — —

V. 6: Der Zusammenhang ist: Und so, wie ich gebetet habe,

hoffe ich zuversichtlich, soll es geschehen. — יָגֵל als Jussiv zu fassen (nicht für וְיָגִיל, wie im späteren B. Hiob in den Vbb. עלי: 13, 27. 24, 25 vgl. v. 12. 33, 11), denn der Sinn ist: du, Jahve, wirst mich zuverlässig retten und alsdann soll mein Herz in deiner Hülfe frohlocken. Zur Constr. von גיל m. ב vgl. 9, 3. 5, 12. — גמל (worüber zu 7, 5) mit על ist: an Jemandem etwas thun (על von der Person, auf der das Thun ruht) und zwar immer wohlthun. Ps. 103, 10. 116, 6. Jes. 63, 7, auch 2 Chr. 20, 11. Joel 4, 4 ironisch, so dass עלי zum Dativ incommu. wird.

XIV.

Das Lied zerfällt in drei Strophen (1—3; 4—6; 7) und enthält 7 Vv., wie denn auch siebenmal der Gottesname wiederkehrt, dreimal Elohim und viermal Jahve, je nachdem die Bedeutung wechselt. — Der S. klagt, dass die ganze Welt unter der Sünde ist 1—3; von ihr haben zwar die Gerechten zu leiden, allein die Gottlosen werden ihren Untergang finden, denn Gott ist ein Helfer der Gerechten, 4—6. Sendete Jahve doch bald diess Heil und diese Rettung, damit die Gerechten ihn preisen mögen, 7.

Der Ps., zunächst mit Ps. 12 verwandt, tröstet den Gerechten und ermahnt den Gottlosen. Zunächst schildert er ein Verhältniss, das zu allen Zeiten fortdauert, denn v. 1—3 ist von der Verderbtheit der Welt und der Menschen überhaupt und ganz im Allgemeinen die Rede (wie auch in der Anwendung Röm. 6, 10—12), ohne Beschränkung auf die israelitische Bosheit, denn auch die heidnische ist mitbegriffen. Allein v. 4 ff. ist sicherlich von den Leiden die Rede, welche die fromme Gemeinde durch einheimische entartete Mitglieder erfährt.

Das Exemplar dieses Liedes Ps. 53 enthält bedeutende Abweichungen. Zuvörderst finden sich in der Ueberschrift zwischen למנצח und לדוד noch die Worte על מחלת d. i. „über Krankheit“, auf den Inhalt deutend, da von der geistigen Krankheit der Menschen die Rede ist (s. Einl.), — und die Bezeichnung משכיל Lehrgedicht, entnommen aus v. 3. Die bedeutsame Siebenzahl der Verse ist beibehalten, so aber, dass die erweiterte Ueberschrift einen eigenen Vers bildet und v. 5 u. 6 in Einen, v. 6, zusammengezogen sind. Um das Absichtliche der siebenmaligen Wiederholung des Gottesnamens noch mehr hervorzuheben, wird hier zudem siebenmal der Name Elohim gesetzt (wie Ps. 29 siebenmal קול יהוה) und zwar nicht immer ohne Schwächung des Sinnes. Alle diese Varianten hat man aus Nachlässigkeit der Abschreiber und Erbleichen der Handschrift erklären wollen. Allein dass sie nicht das Werk des Zufalls, sondern der Willkühr sind, zum Theil zur weiteren Ausmalung, erhellet sichtlich daraus, dass die Lesarten Ps. 53 stärker,

ausdrucksvoller und bezeichnender sind. Demungeachtet hat man Ps. 53 für die jüngere Recension zu halten, wie denn auch wohl der durchgängigere Gebrauch des Namens Elohim auf eine spätere Zeit führt.

Dem Vorsteher. Von David.

1. Es sagt der Thor in seinem Herzen: Nicht ist Gott!
Sie taugen nicht, scheuseelig sie sind im Handeln, —
Nicht ist ein Gutesthuender!

2. Jahve — vom Himmel schaut er auf die Menschenkinder,
Zu sehen, ob da ist ein Einsichtiger,
Ein Suchender — Gott.

V. 1: נָבָל, ein Wort, dessen Erklärung Jes. 32, 6 giebt, ist hergenommen von dem Verwelken des Verstandes, ist der Thor und daher nach hebr. Begriffe (vgl. נבלה Gen. 34, 7. Dt. 22, 22. Jos. 7, 15 und אִוֶּלֶת Ps. 38, 6) der Gottlose, weil die Frucht der Gottlosigkeit der irdische Fluch war, den nur der Thor auf sich ziehen konnte; daher Gegentheils Klugheit mit Frömmigkeit eins war. S. hier v. 2. Das Wort steht collect. und, wie so häufig, ohne Artikel. Häufig erscheint es in den Sprüchen, vgl. auch Ps. 39, 9, und steht Ps. 74, 18. 22. Dt. 32, 11 von den Heiden; vgl. auch den Sprachgebrauch in den Apokr. Sap. 1, 3. 3, 3. 5, 20. 14, 11. Sir. 50, 26. Hier von den Bösen überhaupt, seien es Israeliten oder Heiden. — Die Perff. v. 1—3 stehen wie 10, 3. 11, 4. „Im Herzen reden“ d. i. bei sich sinnen und denken. Herz ist auch hier das ganze Sinnen und Denken des Menschen, seine Gesinnung überhaupt, nicht blos das subjective Gefühl. Meier z. Jo. S. 103 f. — „Nicht ist Gott“, so sprechen wie 10, 4 die Bösen; sie können, da sie Thoren sind, von Gott nicht recht denken und wollen also auch von ihm nichts wissen. — Das zweite Gl. beschreibt, wie der Atheismus des Herzens Einfluss auf das Handeln hat. Mit dem Ausdruck הִשְׁחִית wird auf Gen. 6, 12 vgl. v. 5, wo gleichfalls von dem ganzen Menschengeschlechte jener Zeit die Rede ist, angespielt. Das absolute V. (wie Jes. 1, 4. Dt. 4, 16. 25. 31, 29. Jer. 6, 28) heisst jederzeit: verderbt handeln, nicht taugen, wofür Zeph. 3, 7 הִשְׁחִית דֶּרֶךְ. — Der das V. הִתְעִיב (immer abscheulich handeln, auch 1 Kön. 21, 16. Ez. 16, 52) ergänzende und ihm untergeordnete Acc. (Ew. §. 483) zeigt an, dass sich das Abscheulichhandeln auf das ganze Handeln (עֲלִילָה 66, 5) des Menschen bezieht. Also eigentl.: nach dem Handeln, an Handeln d. i. im Handeln. Die Cop. in der Lesart וְהִתְ Ps. 53 drückt noch deutlicher die Folge aus dem Vorigen aus und עָוֶל „im bösen Wesen“, „im Frevel“ ist stärker und bezeichnender. — — V. 2: Der Bösen Handlungen beobachtet Jahve, vom Himmel herabschauend, sie gleichsam musternd. Gen. 6, 5. 11, 5 schwebten dem S. vor. Vgl. Ps. 33, 13. 14. Wenn Gott selbst vom Himmel her keinen Frommen auf Erden erblicken kann, so muss das Verderben allgemein sein. Zugleich stehen die Worte: „Gott aus den Himmeln schaut“, worin nicht nur das Dasein Gottes ist, sondern auch, dass er Alles sieht, im Gegensatz zu dem Ausspruch der Thoren: „Nicht ist Gott“ v. 1 und bereiten auf den Ausgang v. 4—6 vor. — Statt יהוה Ps. 53 אלהים wie v. 4—7. — מַשְׂכִּיל der Klughandelnde (vgl. zu 2, 10), der Verständige, Einsichtige, d. i. der Fromme,

3. Sie all sind abgewichen, insgesammt sie verderbt,
Nicht ist ein Gutesthuender,
Da ist — auch nicht Einer!

4. Wissen nicht alle Uebelthäter,
Die fressend mein Volk Brot fressen,
Jahve — an nicht rufen:

---

denn Frömmigkeit ist dem Hebr. s. v. a. Weisheit (Ps. 37, 30), Einsicht (Spr. 2, 2), Kenntniss (ebd. 1, 7), vgl. Jes. 11, 2. Hi. 22, S. Der Klüglichhandelnde hat zugleich die wahre Einsicht in die דעת יהוה, handelt also nicht „verderblich und abscheulich“ v. 1, ist nicht gleich den Thoren, welche „nicht wissen“ v. 4. — Gott suchen, wie 9, 11. 10, 4. Elohim steht passend mit Jahve im Parall. Der generelle Name wechselt mit dem Nom. pr. (Tuch Gen. S. XLIII), steht aber schon wie ein solches, daher את, das nur vor bestimmtem Nom. steht. Ew. §. 494. — — V. 3: Dass Gott hier rede, ist nicht angedeutet. Der Dichter spricht von einem über die ganze Menschheit verbreiteten Verderben, um die Allgemeinheit der Gottlosigkeit zu bezeichnen. Das „fromme Geschlecht“ v. 4 tritt gegen die Zahl der Gottlosen zurück. Der Sinn des gesteigerten Ausdrucks ist also wie 12, 2. הכל das Ganze, die Gesammtheit, näml. die ganze Menschheit, d. i. sie alle. Ew. §. 504. In der Lesart Ps. 53, 4: כֻּלּוֹ סָג „jeder davon wich ab“ = sie alle sind abgewichen, rechtfertigt sich das Suff. neutr. (worüber Studer zu Richt. S. 194) nicht nur durch Stellen, wie Ps. 29, 9, sondern auch durch das gleichfolgende יחדו. Das Vb. סוג ist um vieles seltener als סור und erscheint nur dichterisch. So ist es aber auch des Jeremia Weise, statt des Originalwortes ein ähnlich lautendes oder ähnlich geschriebenes zu setzen. — אין גם אחד grammatisch genau: „nicht ist auch Einer“, = es ist auch nicht Einer. Um den Nachdruck des Subjects hervorzuheben, wird hier גם hinzugesetzt, wie Gen. 4, 4. Jes. 30, 33. Ez. 10, 16, od. wie רק Hi. 1, 15. אין ist immer Negation des Satzes und bedeutet: es ist nicht; das Subj. schliesst es noch nicht ein. — Dieser Vers wird von Paulus Rom. 3, 12 angewandt. Es finden sich aber das. v. 13—18 noch andere Worte vor, die in unserem Liede nicht stehn; aber Cod. 649. 694. Kennik., Cod. Vat. der LXX., Ar. Vulg. schalten hier v. 3 u. 4 jene Stellen ein, deren Aechtheit Kennik. Diss. gen. §. 84. p. 201 ed. Bruns sogar vertheidigte, jedoch von de Rossi (Var. l. Vet. T. IV. p. 7. 8), von Rosenmüller u. Hitzig widerlegt wird. Die Citate des Römerbr. sind augenscheinlich ein Cento aus Ps. 5, 10. 140, 4. 10, 7. Jes. 59, 7. 8. Ps. 36, 2. Paulus citirt aber unseren Psalm gar nicht und nur weil man aus Missverstand dieser Meinung war, scheint ein Christ jene Stellen in das Psalmenbuch eingeschwärzt zu haben. — —

V. 4: הלא leitet eine Frage ein, worauf eine bestimmte, bejahende Antwort erwartet wird, daher folgt Pf. ידעו von der gewiss eintreffenden Handlung. Wissen nicht? Was sie nicht wissen, wird v. 5 gesagt. So ist das Obj. überall da, wo ידע absolut gesetzt scheint, zu ergänzen, denn niemals bedeutet es: Erkenntniss haben. Ps. 53 ist כל ausgelassen, denn es schien überflüssig, da im Vorigen schon von den Sündern nur im Allgemeinen und von allen die Rede war. Vor אכלי וגו׳ ist אשר. zu אכלו gehörig, zu ergänzen. (Die) fressend mein Volk Brot

5. Dort beben sie ein Beben,
Denn Gott — ist im gerechten Geschlechte.
6. Den Rath des Elenden zu Schanden sucht zu machen,
Denn Jahve ist seine Zuflucht!

---

fressen, d. h. Brot zu fressen, zu schmausen (vgl. Jer. 41, 1) scheinen, es wie etwas Gewöhnliches, und mit solcher Leichtigkeit wie Brot verzehren. Vgl. Num. 14, 5. לַחְמֵנוּ הֵם Zur Phrase אכל עמי „mein Volk fressen“ vgl. Spr. 30, 14, und ist, wie die ähnliche אכל שאר Mich. 3, 3, von einheimischen Gottlosen (Volksobern) gesagt. Auch erscheint die Redensart: den Elenden (עני) fressen Habaq. 3, 14. Spr. 30, 14 und bedeutet: seines Lebens und alles dessen, was er hat, sich bemächtigen. Gleichen Sinnes ist die Redensart: das Fleisch (Jemandes) fressen. Vgl. zu 27, 2. Vgl. auch בַּלַּע m. *δημοβόρος βασιλεύς* Il. 1, 231. — עמי mein Volk nennt der Dichter das „gerechte Geschlecht“ v. 5, das wahre „Israel“ v. 7 im Gegensatz zu den Bösen. S. auch עַמּוֹ v. 7. Der Ausdruck: „mein Volk“ führt nicht auf Gott als Redenden; auch von einem Einzelnen aus dem Volke, namentlich auch Propheten, konnte so gesagt werden. 1 Sam. 5, 10. Mich. 3, 3. Jer. 3, 12. 53, 8. — Jahve rufen sie nicht an. Umschreibung der Gottlosigkeit. Vgl. Gott suchen, v. 2. Ps. 53 wieder Elohim, was hier weniger passend ist. קרא m. Acc. wie 17, 6. 18, 4. 7 wechselt m. קרא אל 50, 1, vgl. v. 4, 55, 17. — — V. 5: Das hier Gesagte — sollen die Frevler eben wissen, vgl. v. 4. שָׁם ist immer örtlich: dort und steht niemals von der Zeit f. da, dann (= אָז Ps. 19, 15), wobei man *ἐκεῖ* und *ibi* vergleicht, auch Ps. 36, 13. 132, 7. Spr. 8, 27 nicht. Danach ist Ew. §. 447 zu berichtigen. Der Dichter vergegenwärtigt sich vielmehr den Schauplatz. Wie aber seinem Geiste der Untergang der Bösen wie gegenwärtig vorschwebt, zeigt auch hier (wie in ידעו v. 4) der Gebrauch der Perff. (vgl. 36, 13. 50, 1—6. 64, 8—10. 110, 5), wodurch die Zukunft als schon erfahren und gewiss dargestellt wird. Dort beben sie ein Beben d. h. sie beben sehr. Durch die Hinzusetzung des Nom. syn. wird der Verbalbegriff erhöht und gesteigert. Jes. 5, 6. Zach. 1, 2. 1 Sam. 1, 6 und besonders bei Jerem., z. B. 6, 13. 14, 1. — כי giebt den Grund an, warum die Bösen erheben werden. Die Worte: „denn Gott ist im gerechten Geschlechte“, bilden einen Gegensatz zu: „Nicht ist Gott“ v. 1. Zu דור vgl. 12, 8 und zu צדיק Ken. I. 498. — — V. 6: Den Plan des Elenden macht zu Schanden, d. h. machet nur immerhin, so viel ihr könnt, den Plan des Elenden, des leidenden Gerechten zu seiner Errettung zu Schanden — denn Gott ist seine Zuflucht — es hilft euch nichts, eure Freude dauert nicht lange, denn Jahve wird die widerstrebenden Plane der Bösen vereiteln. Es giebt also כי den Grund an, warum die Bösen immerhin den Plan des Elenden zu Schanden machen mögen. הבישׁ ist beschämen, zu Schanden machen. — Für v. 5 u. 6 finden sich Ps. 53, 6 folgende Worte:

Dort beben sie ein Beben, nicht war Beben,
Denn Gott — zerstreut die Gebeine deines Belagerer's,
Du beschämst, — denn Gott hat sie verworfen.

Die Zuthat ist ausmalend. Wenn LXX. u. Vulg. die Worte לא היה פחד schon Ps. 14 haben, so können sie nur aus Ps. 53 entlehnt sein. Eigtl.:

7. O käme von Zion das Heil Israel's,
Wenn Jahve wendet die Wendung seines Volkes,
Juble Jaqob, freue sich Israel!

---

nicht war Beben d. h. wo kein Beben, kein Schrecken, also: mitten in Sicherheit, Glück und Frieden, somit: plötzlich und unerwartet. Vgl. Hi. 15, 21. 1 Thess. 5, 3. — Die Worte: denn Gott zerstreut die Gebeine deines Belagerers, können nur bildlich, wie ähnlich 3, 7 verstanden werden. Diess erhellt schon daraus, dass דור צדיק v. 5 angeredet ist. Darunter konnte der S. unmöglich die Bewohner Jerusalem's verstehen, so dass hier das 2 Kön. 19, 35 erzählte Ereigniss gemeint wäre, wobei auch wenigstens die ganze Recension Ps. 53 *in praeterito* verstanden werden müsste. Auch kann das Bild, nach Vergleichung ähnlicher, wie Mich. 3, 3, gar nicht ungewöhnlich erscheinen. Der Belagerer steht bildlich von der Beängstigung durch die Feinde, die Zerstreuung seiner Gebeine von der Aufreibung der beängstigenden Feinde. Zu הבישות (vgl. 44, 8), du beschämst, näml. durch das Heil und die Rettung, welche dir Gott zu Theil werden lässt, nehme m. את חנך als Obj. und angeredet ist das „gerechte Geschlecht". חֹנֶךְ Pausalf. st. חָנֶךְ Ew. §. 310. Hier collect. und das Partic. hat die Kraft eines Subst.: der sich Lagernde f. der Belagerer. — —

V. 7: מי יתן wer wird geben d. i. o käme! S. zu 4, 7. Hier m. blossem Nom. als Obj. wie 55, 7. Hi. 14, 3. 31, 31. Dt. 28, 67. — ממציון Diess geht auf eine Zeit, da der Tempel noch stand. Dan. 6, 10 kann nichts für das Exil beweisen, denn dort nimmt der Verf. frühere Sitte in eine spätere hinüber. In Wahrheit hatte aber Gott den Tempel im Exil verlassen. Ez. 11, 22. — Statt יְשׁוּעַת Ps. 53 nachdrucksvoller und seltener: יְשֻׁעוֹת Heilserweisungen. — בשוב שבות Das Qal שוב hat die active, wie es scheint, ursprüngliche Bedeutung: wenden, zurückbringen noch beibehalten. Vgl. Am. 9, 14. Dt. 30, 3 und im K'tib: Jo. 4, 1. Hi. 39, 12. Jer. 33, 26. Prov. 12, 14, wo Masora überall ohne Grund Hiphil. So נוּס active 2 Sam. 15, 20, wo Q'ri unnöthig Hiphil; dagegen Hi. 41, 2 Q'ri das sonst nicht mehr vorkommende transitive Qal עור (K'tib תְּעִיר = עוֹרֵר 3, 8). Die Redensart שוב שבות, womit הֵשִׁיב שְׁ Jer. 32, 44. 33, 11. Klagl. 2, 14 abwechselt, wird von den LXX. unrichtig wiedergegeben durch *ἀποστρέφειν* od. *ἐπιστρ. τὴν αἰχμαλωσίαν* (wie von שבה gefangen fortführen). Zwar steht sie Dt. 30, 3. Jo. 4, 1. 2. Am. 9, 14 neben der Verheissung, dass Gott die Israeliten aus allen Völkern, unter welche er sie zerstreut, wieder sammeln wolle, und sie wird von Jeremia auf die babylonische Gefangenschaft angewendet (Jer. 29, 14. 31, 23. 32, 44. 33, 26), kann aber ursprünglich und in solchen Stellen wie Jer. 30, 18. 33, 11. 48, 47. Klagl. 3, 14. Hi. 42, 10. Ps. 85, 2. 126, 1. 4 u. ö. nichts bedeuten als: die Wendung (eines Unglücklichen) wenden, d. h. ihn wieder begnadigen und befreien. שבות nach Ew. §. 228, einerlei mit שיבה Ps. 126, 1, also von שוב. — Zu יגל und ישמח vgl. 13, 6. — Jaqob und Israel steht in besonderer Beziehung auf die fromme Gemeinde, das wahre Israel. Nur Dichter und Propheten setzen Jaqob, der eigentlich nur dem Individuum angehört, für die Gemeinde Israel und nicht selten im Parall. m. Israel, aber auch allein. Ken. I. 330. 495.

XV.

Drei Strophen: v. 1; 2—3; 4—5. Die erste richtet die Frage an Gott: Wer sein Freund und Schützling sei? Die beiden Str. 2—3 und 4—5 geben, zuerst positiv, dann negativ die Antwort: Nur ein Unsträflicher, ein Reiner, dessen Gesinnungen und Handlungen sich vollkommen entsprächen. Der Schluss kehrt dann zum Anfange zurück: wer also geartet, der werde in der Gnade Gottes bleiben.

Das Lied ist ganz allgemein, von Lehrinhalt; möglich, nach v. 1, dass es durch eine Prozession zum Heiligthume veranlasst wurde.

Ein Gesang, von David.

1. Jahve, wer wird weilen in deinem Zelte?
   Wer wird wohnen auf deinem heiligen Berge?
2. Wer da wandelt unsträflich
   Und übt Gerechtigkeit
   Und redet Wahrheit — in seinem Herzen.

V. 1: Die Impff. יגור und ישכן sind, wie auch das Parall. ימוט v. 5 lehrt, als reine Fut. aufzufassen: Wer wird (durch deine Gnade) weilen — wohnen? Dass der vollständige Sinn der bildlichen Rede sei: wer wird sich deiner Gemeinschaft und Vertrautheit und zugleich deines beständigen Schutzes erfreuen, zeigen die Parallelst.: 5, 5. 24, 3. 27, 4. 5. 61, 5. 65, 5. 84, 5 und m. vgl. das Bild 36, 9. Auch im Gesetze liegt diess Bild in dem Namen: „Zelt der Zusammenkunft“ (mit dem Mittler des Volkes, Moses) zu Grunde; vgl. auch Lev. 16, 6 und im N. T. Mt. 23, 28. Eph. 2, 19. Dass aber vom beständigen Wohnen als Gast bei Gott die Rede sei, zeigen jene Parallelst. deutlich, so wie der zum Anfang zurückkehrende Schluss: nicht wird er wanken in Ewigkeit. Dass der Israelit aber keinerlei Berechtigung dazu habe, bei Gott zu wohnen, sondern er nur ein aus Gnade zugelassener Hausgenosse, kein berechtigter Bürger sei, geht daraus hervor, dass das Bild von einem Fremdlinge hergenommen ist, den ein Mächtiger in sein gastliches Zelt aufnimmt, denn גור ist eigentl. vom Wege abbiegen, daher als Fremdling oder Gast wohnen. S. Maurer zu Ps. 56, 7. In שכן liegt kaum eine Steigerung, am wenigsten drückt es das Wohnen als berechtigter Bürger aus. — Das Zelt ist das gastliche Zelt, sowie der heilige Berg der Zufluchtsort. Unter dem Zelte ist, wenn wir hier vom bildlichen Sinne hinwegsehen, der Tempel nach seinen Vorhöfen verstanden, welche letztere auch der Nichtpriester betreten konnte. Der alte Ausdruck „weilen im Zelte“, f. Freund und Schützling sein, war geblieben, obwohl das Zelt lange schon dem Tempel gewichen war. S. 61, 5. Auch steht אהל Jes. 16, 5 von dem Hause oder der Burg David's (vgl. Ps. 132, 3) und היכל steht umgekehrt anachronistisch von der Stiftshütte. S. zu 5, 7. —

V. 2: Dass nur dem Unsträflichen solche Gnade Gottes zu Theil werden könne, lag schon v. 1 in den Worten: auf deinem heiligen Berge, und in dem, nicht ohne Nachdruck gesetzten Suff. an אהל:

3. Nicht Verläumdung er hegt auf seiner Zunge —
Nicht thut er seinem Nächsten Uebles
Und Schmähung — nicht erhebt er wider seinen Nächsten.
4. Verachtet ist in seinen Augen — der Verworfene
Und die Fürchtigen Jahve's wird ehren er;
Er schwört zum Schaden — und ändert nicht.

---

in deinem Zelte. Der Unheilige kann sich Gott nicht nahen. — Die Worte הולך תמים „wer unsträflich wandelt", in welchen Gen. 17, 1 vorgeschwebt zu haben scheint, bilden einen allgemeinen Satz und gehen auf die ganze Gesinnung. Das Adj. תמים steht in Apposition zum Vb. und diess wird dadurch erklärt, wie Am. 2, 16. Dt. 3, 18. Jos. 1, 14. Ew. §. 487. Auch Ps. 84, 12 ist תמים Adj., nicht Subst. Jene unsträfliche Gesinnung soll sich aber bewähren durch die äussere That, durch Werke der Gerechtigkeit und innere Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Das Innere soll nicht im Widerspruch mit dem äussern Verhalten stehn. — — V. 3 beginnt die absolute Rede. Daher geht sie nach dem relativen Satz und der Participialconstruction v. 2 in das Vb. hinüber. Vgl. 37, 21. 78, 39. Ew. §. 573 u. 620. Nach der Negation לא gehen aber Part. u. Infin. fast stets in das Vb. fin. über, weil diese Negation sich gern mit dem vollen Vb. fin. verbindet, so dass es auch die dem Nom. nahen Part. u. Inf. vermeidet. Ex. 13, 22. Dt. 28, 31. 32. 1 Sam. 1, 13. Mich. 7, 18. 2 Kön. 20, 1. Ew. §. 621. לא רגל nicht verläumdet er (s. die Lex.), hegt er Verläumdung auf seiner Zunge. על לשון steht, weil die Verläumdung gleichsam auf der Zunge ruht. S. dazu zu 10, 7. Angespielt ist auf Lev. 19, 16. — Zu רעה und קרוב vgl. zu 12, 3. — In den Worten לא נשא וגו׳ ist Ex. 23, 1 berücksichtigt. Dass נשא auch aussprechen (*efferre*) bedeute (eig. vollständig auf die Lippen heben Ps. 16, 4), haben Ewald Proph. I. 61. Delitzsch zu Habaq. S. 2 gezeigt. על auf seinem Nächsten, nämlich wie eine Last, d. i. im feindlichen Sinne: gegen.

V. 4 geht die Rede zunächst (wie v. 2) in der Participialconstruction fort, da der Grund fehlt, aus welchem die Construction im Vb. fin. v. 3 eingetreten war. Der Gegensatz des Prädic. נבזה wäre יִנְבָּד — בעיניו d. i. nach seinem Urtheil. Was einem dünkt oder scheint, drückt der Hebr. aus durch: es ist in den Augen Jemandes. — נמאס (Subj.) der Verworfene, näml. von Gott, im Gegensatze zu den „Fürchtigen Jahve's" im folg. Gl. Vgl. auch Jer. 6, 30. Der von Gott Verworfene ist nicht nur von Gott, sondern auch von allen Gottesfürchtigen verworfen, so dass hierin ein Gegensatz zum Folg. liegt. — Im letzten Gl. נשבע וגו׳ ist angespielt auf das Gebot Lev. 5, 4. לְהָרַע ist Inf. Hiph., aber nicht von רוע, sondern von רעע; vgl. Hitzig zu Jes. S. 197. Eigentl. welcher schwöret zum Schaden, näml. sich, od.: zum eigenen Schaden. Denn wer hier der Schadenleidende ist, kann nicht verkannt werden und brauchte nicht ausdrücklich gesagt zu werden. LXX (ὁ ὀμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ) Vulg. (*qui jurat proximo suo*), Syr. u. Luth. erklärten להרע durch לְהָרֵעַ (vgl. v. 3). Das Patach in Pausa wäre nicht auffallend, allein schon die augenscheinliche Beziehung auf Lev. 5, 4 verbietet diese Erklärung. — ולא ימיר eigentl.: und nicht tauscht, nämlich sein Wort mit einem andern vertauscht, d. i. nicht ändert. Ueber den St. מור, Hiph. המיר tauschen, dann

5. Sein Geld nicht gibt er für Zins
Und gegen den Reinen — Bestechung er nicht nimmt.
Wer Solches thut
Nicht wird er wanken ewiglich.

---

auch: verändern s. Meier zu Jo. S. 158 f., Stickel zu Hi. S. 222. Sinn: Wer desswegen den Schwur nicht ändert, weil er erkennt, dass er sich selbst zum Schaden geschworen hat, sondern den Schwur für heiliger hält, als seinen Vortheil. Auch den Folgen eines solchen Schwures soll sich der Fromme unterwerfen. — — V. 5: Sein Geld nicht giebt er für (ב *pret.*) Zins, also freiwillig, ohne Ersatz und Wucher. Einem Israeliten Geld auf Zins zu leihen war im Gesetz (Lev. 25, 35—38. Ex. 22, 24. Dt. 15, 1—11. 24, 10) verboten, theils weil der Handel dadurch befördert wäre (Kenáan I. 520), zugleich aber auch weil der Arme — denn von diesem ist im Gesetze nur die Rede — leicht dadurch übervortheilt und gequält worden wäre; daher נֶשֶׁךְ auch eig. Biss. Letzterer Gesichtspunkt ist auch hier, wo namentlich auf Lev. 25, 37 gerücksichtigt ist, zunächst in's Auge gefasst. — שֹׁחַד Geschenk, besonders das, welches man dem Richter giebt, um ihn dadurch zu bestechen. Ein Geschenk nehmen gegen den Unschuldigen, d. h. sich bestechen lassen zu dessen Nachtheil, was besonders von den Richtern gesagt wird, die mehr Schiedsrichter waren, so dass Bestechungen desto leichter vorkommen konnten. Daher das Gesetz: Ex. 23, 6. Dt. 16, 19. 27, 25. — עָשָׂה bezieht sich zurück auf v. 1, doch wird der Gedanke v. 1 hier mit Eleganz durch einen neuen ersetzt. Zu לֹא יִמּוֹט vgl. 10, 6. 13, 5. 55, 23.

XVI.

In der Strophentheilung sind die Zahlen künstlich verschlungen. V. 1 bildet den Eingang, dann zerfällt die bedeutsame und heilige Zehnzahl der Verse zunächst in zwei Hälften, je zu fünf Versen, jede der Hälften aber wiederum in drei Strophen, je zu zwei Versen. Der doppelte Grundgedanke des ganzen Liedes: Bitte an Jahve um Bewahrung in höchster Noth und das festeste Vertrauen, auf welches jene gegründet ist, wird schon v. 1 ausgesprochen. Dieses Vertrauen äussert sich darin, dass Jahve, als der Herr, als der allmächtige und alleinige Gebieter, allein das Heil gewähren kann, und der S. spricht es aus als Mitglied der heiligen Gemeinde im Lande des Herrn, an der er mit ganzer Liebe hängt; v. 2 u. 3. Während er sein Glück und Heil bei Jahve sucht, haben die Götzendiener, die einen andern Gott als Jahve sich mit Aufopferung erkaufen, viele Schmerzen und mit Abscheu wendet er sich von ihnen ab. Dagegen findet er bei Jahve die Fülle der Güter und Gaben und dieser bewahrt sein Loos; v. 4. 5. Dieser Besitz Jahve's, des Heiles in ihm, ist dem S. die grösseste Wonne, ein Erbe,

das ihm reizend dünkt. Darum dankt er dem Herrn, der ihm gerathen hat, ihn zum Besitz zu erwählen, und dieser Dank ist ein beständiger. — Auf diese Zuversicht und dieses göttliche Vertrauen ist dann v. 8—11 die gewisse Hoffnung gegründet. Sein hoffendes Auge ist beständig auf den Herrn gerichtet, denn er weiss den Herrn als Schützer und Helfer sich nahe. Darum ist er denn auch freudig und getrost, was für Gefahr auch der Seele und dem Leibe drohe; 8—9. Denn nicht will Gott seines Frommen Tod; er wird ihn, wie überhaupt die Frommen nicht, in Gefahr nicht umkommen lassen, ihn vielmehr am Leben erhalten und mit Freude und Glück begnadigen.

Obwohl sich die Erinnerung an eigene, persönliche Lebensgefahren eingemischt hat, vgl. v. 10, so trägt doch der Ps. keinen individuellen Charakter, wie aus der Verallgemeinerung „deine Frommen“ v. 10 hervorgeht. Das Persönliche ist verallgemeinert, das Lied für alle Fromme bestimmt und der S. redet aus der Seele und im Namen der Frommen.

Ein Geheimniss. Von David.

1. Bewahre mich, Gott,
Denn ich vertrau' auf dich.
2. Ich spreche zu Jahve:
Der Herr bist du,
Mein Glück — ist nicht ausser dir,

V. 1 vgl. 7, 2. 11, 1. Der S. spricht die Bitte: „bewahre mich, Gott!“ in voller Zuversicht, dass Gott als der Mächtige (אֵל) allein in der grossen Gefahr zu helfen vermöge. Diese zuversichtliche Bitte und die Hoffnung der Gewährung sind aber in dem vollkommensten und hingebensten Vertrauen auf Gott begründet. — —

V. 2: Dieser Gedanke wird v. 5 in anderer Weise ausgedrückt. אָמַרְתְּ kann nicht zweite Pers. sein, so dass die Seele angeredet wäre; dann hätte zur Erklärung נַפְשִׁי nothwendig hinzugesetzt werden müssen. Vgl. Klagl. 3, 24. 25. Man kann die Form nur für die 1 Pers. halten, wie die St. Ps. 31, 15. 30, 7. 38, 17. 140, 7 lehren. Gradezu אמרתי zu schreiben, ist gewagt. Am besten behält man die Punctation אָמַרְתְּ f. אָמַרְתִּי bei und erklärt sie daraus, dass das schliessende Jod im Sprechen allmälig abfiel, wie im Jod fem. 2 Pers. im Verbo und durchweg im Aramäischen. In diesen Fällen wurde es dann auch nicht mehr geschrieben. So sind die (7) Stellen (Gesen. Lhrg. 266) zu erklären, wo nach den Masorethen im K'tib das Jod am Ende 1 Pers. fehlt. Ew. §. 281. Die Worte אמרת ליהוה bedeuten nicht: ich sage von J. (vgl. סִפֵּר ל 22, 31), sondern: ich sage zu J., vgl. Jes. 18, 12. Qoh. 2, 2. — Diese Zuversicht äussert sich zuerst darin, dass Jahve in den Worten: „der Herr bist du!“ als allmächtiger und alleiniger Gebieter, von dem allein das Heil kommt, genannt wird. Man darf nicht sagen, אֲדֹנָי (worüber zu 24, 10) stehe hier noch in seiner alterthümlichen Grundbedeutung: „mein Herr“ (so Hitzig Ps. II. 11. Ew. §. 359 a. E.),

3. Mit den Heiligen, die im Lande sind,
Und den Herrlichen — an denen all meine Lust.

4. Viel sind ihre Schmerzen,
Die einen Andern erkaufen,
Nicht ausgiess ich ihre Gussopfer von Blut
Und nicht nehm' ich ihre Namen — auf meine Lippen.

---

denn das würde mit gleichem Rechte auch für solche Psalmen gelten, welche jene Kritiker doch für spätere erklären: 35, 23 vgl. v. 17; 38, 16. 23. 38, 10. 16. 23. 39, 8. 40, 18. 44, 24. 51, 17. 54, 6. 55, 10. 57, 10. 62, 12. 66, 18 u. ö. — Mein Glück (טובתי mit Nachdruck vorangestellt, eig. mein Gutes = mein Glück, wie 106, 5) (ist) nicht ausser dir, also, da die Worte auf den Gegensatz v. 4 rücksichtigen, nicht bei den Götzen, sondern allein bei Jahve kann ich das Heil finden. Parall. ist 53, 25 und das hier negativ Gesagte wird v. 5 positiv ausgedrückt. עליך eig. zu dir hinzu, d. i. ausser (neben) dir, wie Ex. 20, 3, worauf hier Beziehung genommen scheint. So entspricht das על dem יִבְלָעֵד Gesen. Thes. u. d. W. — — V. 3: לקדשים ist genauer mit אמרת v. 2 zu verbinden: So spreche ich als ein Mitglied der heiligen Gemeinde. Eig. zu den Heiligen gehörig (vgl. zu ל 1 Kön. 15, 27) d. h. mit den H. — Das Rel. אשר geht auf das Subj. המה welche — sind. Ew. §. 589. בארץ „im Lande" (woran man, wie 37, 9. 11. 22. 29. 44, 3. Joel 1, 2. Spr. 2, 21, nur an Kenáan denken kann) ist kein müssiger Zusatz, denn Israel als ein heiliges Volk wird nur im Lande Kenáan wohnend gedacht. Vgl. 1 Sam. 26, 19. Jes. 22, 24. 25. Ein Gegensatz zu auswärtigen Götzendienern tritt durch v. 4 nicht deutlich hervor. Heilige (קדשים), wie 34, 10, wird, abgesehen von den abtrünnigen Individuen v. 4, das ganze Bundesvolk seiner Idee und Bestimmung nach genannt und es ist somit ein Würdename. Ken. I. 497 f. קדוש ist heilig, gerecht (קָדֵשׁ der sich heiligt, weiht, momentan sich preisgebend) und קדש hat die Grundbedeutung des Absonderns und Abgrenzens. Der Ausdruck bezieht sich zunächst, vgl. Jes. 30, 22, auf die Absonderung von den Sitten und der Religion der Naturvölker. — Vor אדירי wirkt die Präp. ל nach. Eig. und (mit) den Herrlichen — der Allheit meiner Lust an ihnen, d. h. an denen all meine Lust. Der *St. cstr.* אדירי steht, weil der folgende Satz כל וגו relativisch ist und dieser steht, als ein Nominalsatz, im Genit. Vgl. Jes. 29, 1. Hi. 18, 21. Ew. §. 500. Die Herrlichen ist ein Würdename, den Luther durch: Durchlauchtigste erklärt. — —

V. 4: Viel sind ihre Schmerzen, näml. — im Gegensatze der „Heiligen" v. 3, die der Götzendiener, deren „Theil im Leben ist", wie es 17, 14 heisst, nicht in Jahve wie bei unserm Dichter v. 5. Das „im Lande" v. 3 erweist nicht, dass hier von auswärtigen Götzendienern die Rede sei, auch einheimische Abtrünnige „im Lande" können gemeint sein. Das Verb. masc. ירבו, da es voransteht. Ew. §. 567. עצבות (Ew. §. 414) sind nur Schmerzen, nicht Bilder, das wäre עֲצַבֵּיהֶם — אשר א׳ מ׳ f. אחר מהרו Ein Anderer, ganz allgemein gesagt, steht im Gegensatze zu Jahve v. 2 und ist irgend ein anderer Gott oder Götze. In dieser Bedeutung steht אחר (wofür

5. Jahve — mein Theil des Erbes und Bechers
Du — mein Loosbesitz.

6. Es fiel Bezirk mir zu in Wonnen,
Auch das Erbe — mir reizend dünkt.

Jes. 43, 12 זָר) immer nur dann, wenn, wie hier, der Gegensatz zu Jahve deutlich ausgedrückt ist. Jes. 40, 8. 48, 11. Ex. 20, 3. 34, 14. מהר (verw. m. מור, worüber zu 15, 4, und מכר verkaufen) bedeutet im Q. jederzeit: kaufen, erst im Pi. eilen, eine Bedeutung, die sich an den Urbegriff der Bewegung anschliesst. מָהַר steht aber von der Morgengabe (vgl. מֹהַר) Ex. 22, 15. Sie haben sich also die Götzen als ihre Buhler erkauft, wie der Mann die Buhlerin durch Geschenke, Hos. 3, 2, vgl. 8, 9. Ez. 16, 33. 34, während Jahve um die Liebe seines Volkes wie der Bräutigam um die Braut geworben Hos. 2. — הסיך נ׳ (vgl. *σπένδεσθαι σπονδάς*). Ihre Gussopfer, nämlich ihrer Götzen, denn das Suff. geht auf das allgemein gesagte אחר zurück. Bei den Worten: ihre Guss- (Trank-) opfer aus Blut ist es am natürlichsten, der S. deute auf die Sitte der Naturvölker hin, den Opferwein mit Blut zu mischen, dessen Genuss den Hebr. versagt war. Gen. 9, 4. Allerdings aber ist zu beachten, dass der Wein auch Traubenblut heisst (Ken. I. 119) und somit der Ausdruck beabsichtigt doppeldeutig erscheint. — Zu נשׂא על ש׳ vgl. zu 15, 3. — Ihre Namen, näml. die der Götzen, welche jene Götzendiener beständig im Munde führten, Grundstelle ist: Ex. 23, 13, vgl. Hos. 2, 19, wo שְׁמוֹת הַבְּעָלִים. — Zu על שפתי vgl. 10, 7. 15, 3. Vgl. 50, 16. — — V. 5: Jahve ist mein Theil (Antheil) des Erbes und Bechers d. h. mir ist Jahve Alles. Gerücksichtigt ist auf Num. 18, 20 (Dt. 10, 9. 18, 1. 2), wo sich der Herr Levi als sein Antheil und Erbe versichert. Die Worte מנת חלקי könnten mit Sachs gut übertragen werden: mein beschieden Theil, doch da das Suff. von כוסי gleichfalls zu מנת (über die Form zu 11, 6) gehört, so ist die gegebene Uebersetzung richtiger. Das Bild: mein Theil des Bechers, od. mein Bechertheil ist von dem, schon aus Ps. 11, 6 her, bekannten Bilde von dem Becher, den der Hausvater beim Gastmahle ausschenkt, entlehnt. Vgl. 23, 5. — Im zweiten Gl.: mein Besitz des Looses = mein Loosbesitz, Besitz am Loose, ist תומיך גורלי ganz parallel mit מנת חלקי (vgl. zu חלק zu 17, 14), denn da alle andere Erklärungen ohne weitern Sprachgebrauch und Sprachgrund sind, kann תּוֹמִיךְ von תמך nur Nom. abstr. Besitzergreifung, Besitz, Besitzung sein (Ew. §. 331). Es ist hier zugleich Rücksicht genommen auf die Landesvertheilung unter Josua, welcher das Land durch's Loos vertheilen liess. Jos. 13 f. — —

V. 6: חבלים eig. Messschnüre, daher Bezirk, Besitz überhaupt, weil Aecker und Ländereien durch Messschnüre vermessen wurden. Jos. 17, 5, vgl. Am. 7, 17. Der Besitz ist aber nach v. 5 Jahve selbst und das Heil in ihm. נפל m. folg. ל heisst allerdings: Jemandem zufallen, doch hat sich hier sicherlich, wie Mich. 2, 5. Num. 34, 2. Jos. 17, 15. Richt. 18, 2, das Bild vom Loose, welches fällt, eingemischt. Vgl. zu v. 5 a. E. — בנעימים (neutrisch, Ew. §. 364, wechselnd mit נעימות v. 11) d. i. wie Hi. 36, 11 „in Wonnen". Diese sind gleichsam als der Oertlichkeit gedacht, worin ihm der Besitz zufiel. — אף. wie

7. Segnen will ich — den Jahve, der berathen mich,
Auch Nächte durch — mahnen mich meine Nieren.

8. Gestellt hab ich Jahve vor mir immerdar,
Denn er ist zu meiner Rechten, — nicht werd' ich wanken.

9. Darum freut sich mein Herz und es jubelt meine Ehr',
Auch mein Fleisch — wird wohnen sicher.

---

v. 7 u. 11 = גַּם, kann zu שִׁפְרָה עָלַי gezogen werden. Es ist aber im Grunde nur das verstärkte und. — Die seltnere Femininalform נַחֲלָת, mit der Endung ת־ (*à*), um sich vom *St. cstr.* zu unterscheiden, ist hier wie 60, 13 und 132, 4 שְׁנָת (ganz aramäisch) seltene, dichterische und spätere Form, Ew. §. 365 a. E.; in später Prosa auch שְׁפַעַת 2 Kön. 9, 17. — שפרה עלי eig. ist schön mir gegenüber, d. h. vor mir, in meinen Augen, = dünkt reizend mir, gefällt mir wohl. Vgl. das chald. שְׁפַר עַל. Dass diess die Bedeutung sei, ersieht man daraus, dass das Vb. wenigstens im Chald. auch constr. wird mit קֳדָם Dan. 3, 32. 6, 2 und mit בעיני Gen. 40, 18. Jonath. Lev. 10, 19, 20 (*Ongelos* od. *Aquila*). Vgl. טָב לִי Esr. 5, 17. Vgl. Maurer zu u. St., zu Ps. 42, 5. 6 und Jer. 8, 18. — — V. 7: Der berathen mich, nämlich: ihn vor andern Göttern zu erwählen und das Heil allein von ihm zu erwarten יעץ *βασιλεύειν*, m. Acc. wie Jes. 8, 11. Ex. 18, 19. — Zu כליות vgl. 7, 10. — Sie mahnen mich, dass ich Gott segnen und preisen soll. Wie gewaltig das in ihm rege gewordene Gefühl sei, erhellt daraus, dass es sogar Nächte hindurch ihn treibt. Der Acc. לילות weil die Handlung den ganzen Zeitraum trifft. — —

V. 8: שויתי וגו d. h. ich hab ihn immer vor Augen, mein hoffendes Auge ist in der Noth beständig auf ihn gerichtet. Zum Vb. vgl. 21, 6. — Den Worten כי מימיני וגו׳ entspricht v. 1: „Ich vertrau auf dich" und sie fassen den Inhalt von v. 2—7 kurz zusammen. כי giebt den Grund der Hoffnung an. — Zu meiner Rechten (*a dextra mea*), als mein Schutz. Das Subj. (יהוה) konnte fehlen, als an sich deutlich. Ew. §. 551. — — V. 9: Darum, weil Jahve zu meiner Rechten, der Gott meines Heiles ist. — Parall. zwischen שׂמח und גיל wie 14, 7. Das Impf. ויגל m. *Vav conseq.* folgt auf Perf., wie nicht selten, wenn überhaupt nur der Gedanke in derselben Sache und Rede höher und erklärender fortschreitet. Ps. 29, 5. 10. Hi. 10, 22. Dt. 17, 3. — כבודי (worüber zu 7, 6) ist hier *masc. gen.*, wie immer, wenn es neben לֵב steht (auch sonst und in der Bedeutung: Preis. Ps. 30, 13), dagegen *fem. gen.*, wenn es mit נפשׁ verbunden ist. Gen. 49, 6. — Mit den Worten: auch mein Leib wird wohnen sicher deutet der S. auf seine gegenwärtig noch unruhvolle, kummervolle Lage hin. Denn so sehr er auch in seinem Innern durch sein Gottvertrauen beruhigt ist, so ist er doch noch von Noth unstät umhergetrieben, so dass gegenwärtig die Hoffnung in ihm auftaucht, sein ganzes Wesen werde nun bald Ruhe finden, der innern Heiterkeit und Ruhe werde auch die äussere folgen. בשר Leib ist der beseelte Leib (vgl. v. 10, wo Seele damit abwechselt) f.: die ganze Person (nicht: Leichnam). So hat auch Petrus Apg. 2, 36 die Worte richtig verstanden. — Sicher wohnen. Die Grundstelle ist auch hier Dt. 12, 28, wie Ps. 4, 9. — —

10. Denn nicht wirst du überlassen meine Seele der Hölle,
Und hingeben deine Frommen, — zu schauen die Grube.
11. Du wirst kundthun mir den Weg zum Leben,
Sättigung an Freuden bei deinem Antlitz,
Wonnen durch deine Rechte beständig!

V. 10: כי giebt den Grund der Freude v. 9 an. Denn nicht wirst du überlassen, näml. du, der du nach v. 5 mir Alles bist. Zu עזב m. ל einem lassen, überlassen, s. zu 10, 14. — לא תתן וגו׳ nicht wirst du geben, hingeben deine Frommen zu schauen die G., d. h. wirst nicht zugeben, dass sie die G. schauen. Vgl. zur Constr. 66, 9. Was im ersten Gl. speciell ausgedrückt war, wird im zweiten allgemein gesagt, wie 17, 11. 69, 27. 5, 12. Die Wahrheit gilt nicht blos von dem S. selbst, sondern wird allgemein ausgedrückt, wie die Rede auch in der letzten Hälfte v. 11 auch in's Allgemeine übergeht. Statt des Plur. חֲסִידֶיךָ im K'tib, lesen, wie das Q'ri, so auch viele Edd. und Codd., LXX, Vulg. u. aa. Vss. den Sing. חֲסִידְךָ׃ So auch Apg. 13, 35 nach LXX. Allein es ist durchaus kein Grund vorhanden, den Plur., zumal als die schwierigere Lesart, zu entfernen. — Zu לראות שחת׃ Vgl. im N. T. *ἰδεῖν τὸν θάνατον*. Die Grube schauen d. i. umkommen, sterben. Ps. 49, 10. שַׁחַת, worüber zu 7, 16, übersetzt der Chald. richtig שְׁחִיתָא, das ist nicht *corruptio*, wie die Polyglotte übersetzt, sondern *fovea*. Vgl. Buxtorf Lex. p. 2343. Wenn die LXX *ἰδεῖν διαφθοράν* (vom Vb. שָׁחַת) übersetzten (auch *Syr. Vulg.*), so macht Apg. 13, 35. 2, 27. 31 aus der eigentlichen Bedeutung von *διαφθορά*: *perditio* vielmehr *putredo*. Allein שַׁחַת bedeutet an keiner Stelle, weder Hi. 17, 14 noch Ps. 55, 24 (wo בארר־שחת Grabesgrube), Verwesung, sondern überall die Grube, Gruft. Somit ist ראות שחת s. v. a. רֶדֶת בור = מות׃ Der Dichter verlangt hier nun aber nicht, Gott möge ihn niemals sterben lassen, sondern er bittet nur darum, Gott möge ihn unter den gegenwärtigen Gefahren (v. 1) vor einem unzeitigen, zu frühzeitigen Tode bewahren, vgl. 49, 16, und warum er diese Bitte thut, erhellt aus Ps. 6, 6, nämlich im Schattenreiche kann man Gott nicht mehr preisen. — Du wirst kundthun mir den Weg des Lebens d. i. zum L. (*Gen. motus*), d. h. du wirst, im Gegensatze zu dem Tode v. 10, von dem du mich aber errettest, mich dann zum Leben führen. Leben steht hier im Gegensatze zum Tode, wie Spr. 5, 6 vgl. v. 5; 2, 19 vgl. v. 18, aber auch im Sinne von Heil, Glück wie a. aa. OO. und Spr. 15, 24. Wie Jahve nach v. 7 den Dichter schon in seinem früheren Leben berathen hatte durch seine Stimme, die Stimme seiner Religion, so hofft der S. diese Führung auch von der Zukunft, wenn Gott ihn aus der gegenwärtigen Gefahr errettet haben wird. Gott wird ihm auch ferner durch seine Stimme den Weg zum wahren Heil und Glück kund thun und dann wird der S. immerdar beseeligt sein. — שבע וגו noch abhängig von תודיעני׃ Die Sättigung an Freuden bei dem göttlichen Angesicht d. i. höchste Fülle an allem Guten in diesem Leben. Die Verehrer Gottes wandeln vor Gottes Antlitz, dieses ist ihnen zugewandt, 4, 7. 80, 4, und hier ist eine Freude gemeint, welche das Bewusstsein der göttlichen Gnade, das Anschauen des göttlichen Gnadenblicks, die innigste Gemeinschaft mit ihm gewährt. Vgl. 21, 7 und besonders die Parall. 17, 15. — Auch נעימות וגו (worüber zu v. 6) ist noch von תודיעני

abhängig. Durch deine Rechte (בימינך wie 17, 7), denn diese theilt gleichsam die Wonnen aus. Bleibend (vgl. נצח) ist die Wonne des Frommen, nämlich so lange er im Lichte des Lebens wandelt. Wie immer, darf נצח auch hier nicht falsch gedeutet werden.

Allerdings liegt in den letzten Worten die Idee des Sieges über den Tod, nur nicht die Idee einer bewussten Fortdauer nach dem leiblichen Tode, ja auch nicht einmal ein unentwickelter Glaube an Unsterblichkeit, eben so wenig wie im B. Hiob. Hier ist v. 11 überall von dem Heil die Rede, das der Dichter nach Rettung aus gegenwärtigen Gefahren noch auf Erden erhofft. Da die Apostel Petrus (Apg. 2, 25) und Paulus (13, 34—37) ausdrücklich erklären, die Stelle v. 9 f. könne nicht von David verstanden werden, so sahen sie hier sicher eine eigentliche (directe) Weissagung auf den Messias. Wie es scheint, herrschte nämlich schon bei den älteren Juden die Vorstellung, dieser Psalm sei die Inschrift auf David's Grabmal gewesen, daher man bei den LXX die Ueberschrift *στηλογραφία* (Säulenschrift) liest, und man glaubte, David's Gebeine seien unverweslich gewesen, wie die der Patriarchen, Moses', Aaron's, der Mirjâm und des Benjámin. Vgl. das Weitere bei *Redepenning Comment. in locos V. T. Messian. P. I.* S. 31 (Götting. 1840). Mit Recht verwarfen aber die Apostel jene Zeitmeinung von der Unverweslichkeit David's und wiesen nach, dass nicht von David, sondern vom Messias allein jene Unverweslichkeit ausgesagt werden könne, denn die Juden jener Zeit nahmen wirklich an, der Messias werde sterben und auferstehen. *Schoettgen de Messia p.* 796. Die Apostel betrachteten Christi Tod und Begräbniss nicht als Tod und Begräbniss, sondern als Durchgang zum Leben und erklärten danach den Psalm. „Mein Fleisch" v. 9 wurde auch von Petrus (Apg. 2, 27. 31) richtig nicht vom Leichnam verstanden. Auch findet derselbe a. a. O. in den Worten: denn nicht wirst du meine Seele in die Hölle lassen (*εἰς ᾅδου* od. *ᾅδην*, wie LXX) nicht die Bewahrung Christi im Tode, sondern vor dem Tode ausgesprochen, denn der Tod gewann nicht den Sieg über ihn (Apg. a. a. O. v. 24). Endlich aber vertauschen die Apostel nach Vorgang der LXX v. 10 das verallgemeinernde „deine Frommen" mit „deinen Frommen" und Grube mit „Verwesung", passender für ihre Argumentation, Christus allein habe nicht die Verwesung gesehen, sondern über den Tod den Sieg gewonnen. Vermissen wir bei dieser Auslegung die ideale Auffassung des A. T., wie sie den Aposteln anderweitig eigen ist, so mögen wir bedenken, dass die Apostel die ewige, göttliche Wahrheit verkünden konnten und wollten, aber keine exegetische Kunst üben. Letztere mehr zu üben, um den rechten Schriftsinn zu gewinnen, wäre Neueren zu rathen, dann würde sich nicht dogmatische Befangenheit mitunter bis zum Unsinn steigern, wie in Rudolph Stier's Gehirn, der in v. 11 sogar das Sitzen Christi zur Rechten Gottes angedeutet findet, als wäre בימיני s. v. a. מימיני! Als typische oder indirecte Weissagung kann die Psalmenstelle immerhin gelten, denn die ganze, volle und tiefe Wahrheit der Hoffnung eines Sieges des Lebens über den Tod, wie sie hier v. 10 u. 11 allerdings nur beschränkt auf das irdische Leben ausgesprochen ist, ward erst in Christo erfüllt, bewährt und deutlich, sehen wir auch ab von der evangelischen Darstellung der letzten Lebensereignisse Jesu als Thatsachen, worauf die Stelle von den Aposteln bezogen wird.

XVII.

Der Dichter ruft in einem Abendgebete (s. zu v. 15) um Hülfe vor seinen Feinden zu Gott und beruft sich dabei auf seine Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, v. 1. Gott möge als Richter erscheinen und mit Unparteilichkeit prüfen, v. 2. Er beruft sich dabei auf die Prüfung und die Anerkenntniss Gottes, der seine Lauterkeit kenne, und er betheuert seine Gerechtigkeit der Bosheit der Feinde gegenüber, 3—5. Darum nun ruft er, der Gerechte, Gott an, ihn bewahren zu wollen vor der Bosheit ungestümer, unversöhnlicher, hochmüthiger und hinterlistiger Feinde, v. 6—12. Dann wird nach der längeren Beschreibung der Frevler der Anruf um Hülfe noch kräftiger erneut. Ja, Gott möge ihn vor den Frevlern retten, deren glückliches Ergehen, dauerndes Leben und Glück so arg der Idee der Gerechtigkeit und dem Willen Gottes zu widerstreiten scheint; zu ihnen im Gegensatz, hofft er mit Zuversicht der Gnade Gottes sich erfreuen zu können und beim Erwachen des Heiles Gottes (der bis dahin in stiller Nacht ihn prüft, vgl. v. 5) gewiss zu werden, v. 13—15.

Das Gebet zerfällt zunächst in zwei Hälften, deren erste den Eingang, in fünf Versen, bildet, deren zweite die bedeutsame Zehnzahl der Verse aufweist. Das Ende v. 15 kehrt durch בצדק zum Anfange v. 1 zurück. In der ersten Hälfte v. 1—5 wird der Ruf um Hülfe angehoben und begründet, doch so, dass er in zwei Hälften zerfällt: v. 1 u. 2 die Bitte um das Recht, v. 3—5 die Begründung der Bitte aussprechend. Die Bitte wird dann v. 6 ff. noch lebhafter angehoben und begründet durch die Bosheit der Frevler; v. 13 f. wird sie dann noch kräftiger erneut. Schon durch diese Steigerung des Affects würde der zweite Theil in zwei Strophen: vv. 6—12; 13—15 zerfallen, doch lassen sich schicklich hier drei Strophen abtheilen: v. 6—9 die Bitte um Hülfe vor den Gegnern; v. 10—12 die nähere Begründung der Bitte durch die Bosheit der Frevler; v. 13—15 den Widerspruch ihres Ergehens mit dem Willen Gottes darstellend und daran den Ausdruck der eigenen Hoffnung anschliessend.

Obwohl, gleich dem Vorigen, auch dieses Lied für alle Fromme bestimmt und ein Hülferuf der gerechten Gemeinde ist, wie man aus „unsern Schritte“ v. 11 ersieht, so hat der S. doch auch hier wiederum zugleich Beziehung auf eigene persönliche Erfahrungen und Leiden genommen, wie aus „sie umgeben mich“ ebend. hervorgeht. Das Lied ist in gegenwärtiger und höchster Gefahr gedichtet. Vgl. יהוה ebend.

Ein Gebet. Von David.

1. O höre, Jahve, Gerechtigkeit, —
O merk auf mein Flehen, —
O vernimm mein Gebet,
Sonder — Lippen des Truges!

2. Von dir mein Gericht gehe aus,
Deine Augen — mögen schau'n mit Unparteilichkeit.

3. Prüfst du mein Herz, musterst es Nachts, —
Läuterst du mich: nicht wirst du finden.
Mein Denken — nicht überschreitet mein Mund.

V. 1: Mein Gebet, nämlich wie es v. 6 ff. folgt. — Die Gerechtigkeit (צדק) ist die Lebensgerechtigkeit, sie bezieht sich auf die ganze Richtung des Lebens, das ganze Streben des Gemüthes, ohne dass der Redende sich für absolut sündenlos und heilig erklärte; auch spricht er sich, wie das Folgende zeigt, von Heuchelei, nicht von Schwachheit frei. Ferner erinnere man sich, dass der Ps., abgesehen von der persönlichen Beziehung v. 11, im Namen der Gemeinde redet, welche darauf hingewiesen wird, dass die Gerechtigkeit die nothwendige Bedingung der Gebetserhörung sei. Auch sagt der S. nicht: „meine Gerechtigkeit", oder: „mich, den Gerechten", wodurch er die Parteilichkeit und das Ansehn der Person von Seiten Gottes aufzurufen scheinen könnte; vielmehr kommt es erst auf die Prüfung (v. 3) an, um zu erfahren, ob er die Gerechtigkeit besitze und wünscht v. 2 die unparteiliche Untersuchung von Seiten Gottes. — Die folgenden Worte: „O merk!" u. s. w. bilden die zweite Bitte, die aber der ersten entspricht. Flehen und Gebet stehen parallel und machen nur einen Begriff aus, dieser ist hier aber untergeordnet und der Nachdruck ist auf: „sonder Lippen des Truges" zu legen, welche der „Gerechtigkeit" im ersten Gl. entsprechen; denn der Ungerechte ist ein Heuchler. Er beruft sich also auf die eigene, ungeheuchelte Wahrhaftigkeit seiner Reden, „sein Denken überschreitet nicht sein Mund", v. 3. — בלא eig. in dem Nichtsein = ohne, sonder, Num. 35, 22. Hi. 8, 11, wofür auch blos לא Ps. 59, 4, oder בְּלִי־לֹא Dass לֹא ursprünglich substantivisch sei wie אַיִן, בַּל, kann wohl nicht bezweifelt werden. Vgl. Ew. §. 448. — — V. 2: Die Impff. sind am passendsten als Optative zu fassen. Er fordert im Bewusstsein seiner Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (v. 1) Gott als Richter auf und beruft sich auf die unparteiische Gerechtigkeit Gottes. Gott selbst soll das Gericht veranlassen, daher: von dir ausgehe mein Gericht! Ueber den Unterschied von משפט und צדק s. Arnheim zu Hi. 8, 3. — Die folgenden W. darf man nicht erklären: „Mögen deine Augen schauen Rechtschaffenheit", so dass מישרים der „Gerechtigkeit" und „den Lippen sonder Trug" v. 1 entspräche, denn so würde das zweite Gl. dem ersten nicht entsprechen. Vielmehr erkläre man: deine Augen mögen schauen (d. i. prüfen, vgl. 11, 4) mit Unparteilichkeit, nicht also irrig und verkehrt wie irdische Richter prüfen. מישרים (worüber zu 9, 9) steht adv. f. במישרים, wie auch am passendsten 58, 2. — —

V. 3: בחנת וגו ist Bedingungssatz ohne die Part. אם, wie Ps. 139, 8—10. Hi. 19, 18. 30, 26 u. ö. בל תמצא ist der Nachsatz.

4. Menschentreiben: auf's Wort deiner Lippen
Hab ich beachtet — die Pfade des Wüthrichs.

Mit Ausnahme von פקד besuchen, mustern, sind die Worte צרף, בחן von der Prüfung der Metalle (12, 10 vgl. v. 7) hergenommen, welche das Bild moralischer Prüfung ist, wie anderswo (Ken. I. 39) der Läuterung durch Trübsal. — לילה Also in der stillen Nacht, wo alle Gedanken stärker in der Seele hervortreten. — בל תמצא wie Ps. 10, 5, hier ist erläuternd 1 Sam. 29, 3: בל תמצא מאומה Es ist בל nur verstärkte Negation, wie 16, 2. 4, und bedeutet niemals: nichts. — Die Worte זמותי בלי־יעבר־פי gehören den Accenten nach untrennbar zusammen, so dass זַמּוֹתָי, durch R'bia vom Folgenden getrennt, nachdrucksvoll voransteht, obwohl זמותי Accusativ und פי Nominativ ist. S. über diese Wortfolge Ew. §. 557. Mein Denken überschreitet nicht mein Mund, d. h. ich rede wie ich denke oder gesinnt bin, meine Gesinnung stimmt mit meiner Rede überein, meine Lippen sind ohne Trug, vgl. v. 1. Das Wort זַמּוֹתָי ist nach den Acc. und der masoret. Note *Milra* vom Vb. זמם und dann Infin. Von den Vbb. ל״ה ist nämlich einigemal bei den Vbb. ע״ע dichterisch die Endung des Inf. c. ות entlehnt, so dass vorher *a* ist. Ew. §. 354. זמם eig. stumm sein, daher summen, murmeln, dann sinnen, denken (vgl. הגה und zu 1, 2) und zwar mit dem Nebenbegriff des geheimen, versteckten Sinnens, arglistiger Anschläge, während im Ar. die sinnliche Grundbedeutung *constringere, capistrare* herrscht. — — V. 4: Der absolute Vordersatz לפעלות אדם „der Menschen Thun od. Treiben“ (anlangend) wird hier durch ל eingeleitet, wie Jes. 30, 22. S. Ew. §. 520 und Hitzig zu Jes. 32, 1. Maurer zu Jos. (deutsch) S. 114. Es ist auch hier nicht Accusativzeichen, wofür es vor Jeremia überhaupt ganz unsicher ist. S. zu 25, 18. Das Thun oder die Handlungsweise (wie פְּעֻלָּה 28, 6) der Menschen (der gewöhnlichen M., vgl. zu 4, 3) d. i. die gewöhnliche Handlungsweise der Menschen, nach ihrer natürlichen Weise, die verderbt ist. Vgl. darüber zu 51, 7. — Im Worte deiner Lippen d. h. auf das Wort d. L. (hin), auf Grund deiner Offenbarung, von deinem Worte angeregt, habe ich der Frevler Thun, ihre weltlichen Bestrebungen beobachtet. בדבר steht wie Num. 31, 16 und m. vgl. ב 1 Chr. 21, 10. 2 Chr. 29, 25. — אני bildet hier, wie v. 4 u. 15, einen starken Gegensatz zu den gottlosen Feinden, also: ich, der Gerechte. — שמר Q. m. Acc., wie 18, 22. Hi. 23, 11, beobachten; allerdings, um zu meiden, obwohl man hier nicht gradezu: ich habe gemieden übersetzen darf (das wäre שמר מן Jos. 6, 18). Indem der Gerechte, sinnend über das göttliche Gesetz und getrieben durch seine Macht, die Verfahrungsweise der gewöhnlichen, natürlichen Menschen beobachtet und sah, wie sehr sie die göttlichen Gebote vernachlässigen, hat er sich, wie v. 5 weiter besagt, sorgfältig gehütet, ihren Spuren zu folgen. — Die Pfade d. i. (vgl. דרך) Handlungsweise. Der Wüthrich, der Grausame (פריץ wofür 37, 35 עריץ) ist der gewaltthätige Frevler v. 9, der sich an dem Frommen vergreift und sich gegen die göttliche Ordnung empört. Vgl. die folgende Erklärung v. 7—9. Frevler werden nicht selten gewaltthätige, grausame genannt (s. zu 18, 49) und daher mit reissenden Thieren verglichen. — —

5. Festhielten — meine Schritte an deinen Geleisen,
Nicht wankten meine Tritte.
6. Ich rufe dich, denn du erhörst mich, Gott!
Neige dein Ohr mir! — Höre meine Rede!
7. Sonderlich erweise deine Gnaden, Retter der Vertrauenden,
Vor Empörern — durch deine Rechte!
8. Bewahre mich wie den Mann, Tochter des Auges,
Im Schatten deiner Flügel — mögest du mich bergen,

V. 5: Parall. Hi. 23, 11. 37. Zusammenhang: Als ich so der Menschen Handlungsweise beobachtete (um sie zu meiden), da hielten meine Schritte ohne Wanken fest an deinen Geleisen. תמך m. ב festhalten, wie 41, 13. 63, 9. Ex. 17, 12. Jes. 42, 1. Der Inf. abs. תָּמֹךְ steht mit Nachdruck für's Vb. fin., hier für יִתְמְכוּ Ew. §. 583. Das folgende Nom. אשורי ist Subj. des Satzes.

V. 6: אני ich (als der Gerechte) steht nachdrucksvoll wie v. 4 und 15. — כי תעננני nicht: du wirst mich erhören, als gewisse Zuversicht, auf seine Gerechtigkeit sich berufend, denn dann würden die folgenden Imperative übel passen, sondern das Impf. im Sinne des Pflegen's, wozu das Prädicat: „Retter der Vertrauenden" v. 7 parallel ist. — Zu הטּ אזנך לי vgl. 31, 3. 71, 2. Wie du mich, den Gerechten, jederzeit zu erhören pflegst, so neige auch jetzt meiner Bitte dein Ohr. — — V. 7: Sondre aus (הפלה, vgl. 4, 4) deine Gnaden (Gnadenerweisungen), d. h. sondere sie aus der Zahl der gewöhnlichen aus, erweise sie sonderlich, da nämlich die Gefahr gross und dringend ist. — Der Voc. Retter der Vertrauenden! begründet die Hoffnung auf Erhörung. חֹסֶה steht hier absolut, ohne nähere Bezeichnung dessen, auf den sie vertrauen, weil diess an sich deutlich ist. Ebenso Spr. 14, 32. Sie sind aber die Vertrauenden, weil sie die Gerechtigkeit v. 1 haben. — Die Worte „vor Empörern durch deine Rechte" sind noch abhängig von „Retter". Unter מִתְקוֹמְמִים (vgl. zu 8, 3) ist eben der פרוץ v. 4 gemeint, der sich zugleich gegen die göttliche Ordnung empört. Zu בימינך vgl. 16, 11. — — V. 8: Wie den Mann, Tochter des Auges. Frei wäre zu übersetzen: wie den Stern im Auge, d. h.: auf das sorgfältigste אישון ist kein Deminutiv, denn die Endung *on* und *un* hat keine verkleinernde Bedeutung. S. Hengstenberg's Bileam S. 98. Das Wort, da diese Endung den *Abstr.* nicht selten eine bestimmtere, beschränkte Bedeutung giebt, bedeutet אישון zwar Mensch, Mann, aber mit Auge verbunden zunächst das Bild des Menschen, welches sich im Auge abspiegelt, und hienach den Augapfel, Stern, welchen der Mensch am sorgfältigsten vor jeder Verletzung zu schützen sucht. Dt. 32, 10. Spr. 7, 2. בת עין tritt erklärend zu אישון hinzu und ist gleichfalls dichterische Umschreibung f. Augapfel, auch hier genannt als das höchste Kleinod. Nämlich Tochter (בת), ebenso wie בן (Sohn), giebt in Verbindung mit *Abstractis* oft das Bild der Abstammung, aber auch des Zugehörigen, Abhängigen, wie im Syr. Sohn, im Ar. Vater und Mutter so gebraucht wird. — צל Schatten ist Bild des Schutzes. Das Bild ist von der Vogelmutter hergenommen, welche ihre Jungen unter die Flügel nimmt und sie also schützt vor böser Witterung und dem Raubvogel. Dt. 32, 11. Gen. 42, 2. Ps. 36, 8. 57, 2. Vgl. Mt. 23, 37. — —

9. Vor dem Antlitz der Frevler, die mich verstören,
Meiner Feinde, die mit Gier — mich umringen.

10. Ihr Fett sie verschliessen
Mit ihrem Munde — sie reden in Hochmuth.

11. Unsere Schritte, mich jetzt umgeben sie,
Ihre Augen sie richten — zu beugen zur Erde.

V. 8 greift noch in v. 9 hinüber und somit ist vor: vor dem Antlitz der Frevler wiederum תסתירני zu ergänzen. מפני ist stärker als das einfache מִן׳ Der Verfolger folgt dem Fliehenden, dem jener das Gesicht zuwendet. — Zu זו vgl. 9, 16. — Zu שדד vgl. zu 12, 6. — אויבי f. מפני אויבי׳ — אשר ב׳ f. בנפש׳ Mit Lust, Gier, Rachmuth, wie Ps. 27, 12. 41, 3. Es steht wie Ez. 25, 6. 15. שְׂאֵת בְּנֶפֶשׁ d. i. die ganze tödtliche Verachtung, also Feindschaft, die, weil sie in der Seele ihren Sitz hat, auch auf nichts weniger als auf die Vernichtung der Seele des Feindes, auf seinen Tod geht. — סבבוני הקיפו m. על d. i. sich von allen Seiten her über oder um Jemanden herumstellen, ihn umringen, denn es liegt in dieser Construction der Begriff des Bedeckens, vgl. 2 Kön. 6, 14. S. Anm. zu Ps. 22, 17. — —

V. 10: Während sie also in geistlicher Fühllosigkeit verharren, öffnet sich desto lauter ihr hochmüthiger Mund zum Schmähen gegen die Frommen und Unterdrückten, zu denen auch der Dichter gehört. Ihr Fett verschliessen sie d. i. schliessen es fest zusammen, wie einen undurchdringlichen Panzer. Vgl. Richt. 3, 22: und Fett schloss od. verschloss um die Schneide d. h. schloss fest zusammen. Fett ist Bild der geistlichen Gefühllosigkeit, Verhärtung und Verstockung. Vgl. Dt. 32, 15. Hi. 15, 27. Ps. 73, 7. 119, 70. Jes. 6, 10. Vgl. im Gr. *παχύς*, lat. *pinguis*. Die Redensart: das Herz verschliessen, gegen Mitleid, 1 Joh. 3, 17, ist dem A. T. fremd und gehört zur Vergleichung nicht hieher. — בפימו adv. Acc. f. בפיהמו׳ Vgl. zu 3, 5. — — V. 11: Die Verfolgungen der Feinde werden bildlich beschrieben, wie in der ähnlichen Schilderung 10, 9. 10. Das Vb. סבב hat hier einen doppelten Acc. zu sich genommen, einmal אשרנו, dann das Suff. Vgl. 3, 8. 22, 17. Unsere Schritte d. h. überall hin, wohin wir, meine Mitdulder und ich, schreiben uns einengend und hemmend. Aus אשרנו sieht man, dass der Ps. keine individuelle Beziehung hat, sondern für alle Fromme bestimmt ist (s. zu 16, 10), doch mischt sich in סבבוני auch die Erinnerung an das eigne Leiden ein. — עתה recht eigentl. die Zeit hin = jetzt. Es ist also gegenwärtige und höchste Gefahr. — Für K'tib סבבוני (Dichter lieben die Formen der Vbb. ע״ע wieder auseinander zu ziehen und die volle, tönende Form zu wählen Ps. 18, 6) hat Q're: נו—, jedoch ist der Sing. als die schwierigere Lesart und auf die erklärte Weise vorzuziehn, zumal alle alten Vff., ausser Chald., denselben haben und er sich in der Parall. 118, 11 findet. — שית פנים wie Num. 24, 1. Die Redensart ist vom Pfeile hergenommen (Vgl. zum Sinne Ps. 10, 8). Sie spähen nach allen Seiten hin, um ihre boshaften Plane auszurichten, sie richten ihr Absehn darauf. — Der Ausdruck: zu beugen an die oder zur Erde f. niederwerfen, niederstrecken, könnte allerdings an einiger Schwäche zu leiden scheinen (f. הכריע 18, 40), doch nur so gefasst passen die

12. Sein Gleichniss: als wie ein Leu er gieret, zu zerreissen,
Und wie ein Jungleu, — sitzend in Verstecken.

13. O auf! Jahve! — O tritt entgegen ihm! Streck ihn nieder!
O rette meine Seele — von dem Frevler durch dein Schwert,

14. Von Männern durch deine Hand, Jahve, von Menschen von Dauer,
Deren Theil im Leben — und deren Bauch mit deinem Gut
du füllest;
Sie haben Kinder die Fülle
Und lassen ihr Erübrigtes — ihren Kleinen.

Worte zum ersten Gl. und zu v. 12. — — V. 12: דמיונו = דמותו, Sein Gleichniss d. h. sein Ebenbild ist dieses od. er gleicht. Das Snff. geht auf den Feind, den er hier wie v. 4 u. 13 als einen Einzelnen darstellt. Das Vb. יכסף beziehe man auf אריה, auf den sich die Participialconstruction im 2 Gl. deutlich bezieht. Löwe ist oft Bild gewaltthätiger, blutdürstiger Menschen. Vgl. 22, 14. 35, 17. 57, 5. 58, 7.

V. 13: קדמה פניו, wie 95, 2, tritt seinem Antlitz entgegen, komm ihm zuvor, überrasche ihn. Vgl. 18, 6. 21, 4. Schon kommt der Feind, wie ein wüthender Löwe anrennend: ihm in's Angesicht muss sich Jahve, der starke Held und Sieger, werfen. Die Worte פלטה נפשי מרשע חרבך entsprechen auch in der Constr. ganz dem letzten Glied v. 7: מושיע חוסים ממתי בימינך, so dass deutlich ersieht, חרבך sei Acc. adv. (vgl. v. 3) f. בחרבך. Ebenso ידך v. 14. — רשע collect. — — V. 14: Das letzte Gl. v. 13 greift hier noch affectvoll herüber, wie v. 8 in 9, denn פלטה muss aus v. 13 noch herübergenommen werden. מתים nicht Leute, sondern *κατ' ἐξ.* Männer, Hi. 11, 3. Jes. 3, 25, eigl. Langgestrickte, Ausgewachsene, vom Sing. מַת und der W. מתה. Ew. §. 382 b. מְמֻתִים mit Raphe f. מִמֻּתִים. — ידך adv., vgl. v. 3. 13. Emphatisch wird dann ממתים wiederholt. Dass חלד eigl. die Bedeutung des Schlüpfrigen, Glatten, Flüchtigen habe, wie Maurer zu u. St. will, ist nicht zuzugestehn. Dass vielmehr חלד, wie diess bereits die Lexicographen sahen, nach dem Ar. die Bedeutung der Dauer habe, zeigt Jes. 38, 11, wo יושבי חדל mit Absicht den חלד י' (Ps. 49, 2) entgegengesetzt ist, und Hi. 11, 17 passt der Begriff der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit gar nicht. Wo dieser hervortritt, da geschieht es nach dem Zusammenhange (Ps. 39, 6. 89, 48), wie wir Aehnliches bei אדם 4, 3 erkannten. חדל Dauer bedeutet anderswo (Hi. 11, 17. Ps. 39, 6. 89, 48) das Leben, als „die Gewohnheit des Daseins", und Welt Ps. 49, 2, insofern die Welt, trotz aller vergänglichen Erscheinungen im Einzelnen, doch das Bleibende ist. Hier nun findet die Grundbedeutung: Dauer statt. Also „Männer von Dauer" (מחלד) oder der Dauer (dauernden Lebensglücks) sind solche: deren Glück und Bestand seit Jahren dauert. Parall. ist Ps. 10, 5, wo es von dem Frevler heisst: es dauern seine Wege. — Reiche und glücklichscheinende Gottlose, wie im Folgenden, sind auch 49, 7. 52, 9. 62, 11 gezeichnet. חלקם בחיים f. אשר ח', Deren Theil ist im Leben, d. h. die im (glücklichen) Leben ihr Theil d. i. Loos haben, denn Leben ist hier nicht der Ewigkeit

15. Und ich — in Gerechtigkeit werde schauen dein Antlitz,
Will mich sättigen, beim Erwachen, — an deinem Bilde!

---

nach dem Tode oder das irdische Leben dem ewigen entgegengesetzt. חלק f. Loos (vgl. 16, 5) steht wie Hi. 20, 29. 27, 13. 31, 2. 3. — Für צְפוּנֶךָ Q'ri: צְפוּנְךָ, ohne Noth. Das Verborgene, Aufbewahrte, das Gut, der Schatz, bezeichnet hier das irdische Gut, woran die Frevler nach dem Folgenden Ueberfluss haben; es ist durch Härte und Ungerechtigkeit, wie v. 11 ff. besagen, erlangt. — ישבעו בנים eigl.: sie sind satt an Kindern, d. h. sie haben Kinder die Fülle. Es wird hier der Widerspruch darin herausgestellt, dass der Kindersegen, welcher als Lohn der Gottesfurcht erwartet wird (Ps. 127, 3. 128, 3. 4), auch den Gottlosen zu Theil wird, wie Hi. 21, 11. — Den Worten: „und sie (jene „Menschen von Dauer") lassen ihr Erübrigtes (od. Ueberfluss, יֶתֶר wie יִתְרָה Jes. 15, 7) ihren Kleinen" widerspricht es nur scheinbar, dass der S. Gott v. 13 aufgefordert hat, gegen die Feinde sich zu erheben und sie zu vernichten. Die Schilderung der anscheinend so glücklichen Frevler ist überhaupt nur weitere Ausmalung und trägt einen mehr allgemeinen Charakter, ohne speciell und einzig das Geschick besonderer Feinde, über welche hier geklagt wird, ins Auge zu fassen. Oft aber scheint das Lebensglück der Frevler ein so dauerndes und bleibendes zu sein und auf die Nachkommen sich fortzupflanzen, worüber auch Hiob klagt. — — V. 15: Im Gegensatze zu diesen Menschen von anscheinend dauerndem Lebensglück wünscht der S., oder der Gerechte überhaupt, das höhere Glück, vermöge seiner ausführlich erwiesenen Gerechtigkeit, das Antlitz des himmlischen Richters sich zugewendet zu schauen, d. i. in der kommenden Hülfe die unmittelbare Nähe, Gnade und Huld Gottes zu empfinden und im vollsten Maasse dieser, durch des Dichters Bitte erweckten und herzugekehrten, gleichsam leibhaftigen Gegenwart Gottes zu geniessen. — ואני bildet, wie v. 4 u. 6, einen nachdrücklichen Gegensatz zum Vorigen, zu den Frevlern. — In Gerechtigkeit (בצדק), auf welche er sich v. 1 schon berufen hat. So kehrt das Ende zum Anfange zurück, daher auch das Suffix. fehlt, obwohl der S. seine Gerechtigkeit meint. So wie Gott dadurch, dass er Gerechtigkeit übt, als der Heilige erscheint, so der Gerechte als der Glückliche. Denn Gott schauen (eine Folge davon, dass zuvor die „Augen Gottes schauen" v. 2) heisst: in der glücklichen Wendung unserer Schicksale eine höhere Leitung erkennen; daran, dass Recht geschieht, von einem weltordnenden Gotte die unmittelbare Gewissheit erlange. Vgl. Jes. 38, 11. Ps. 16, 11. 27, 13 (die Güte Gottes schauen im Lande der Lebendigen). Das Gegentheil: Ps. 51, 13. — In den letzten Worten: Ich will mich sättigen an deinem Bilde, worin ein Gegensatz zu ישבעו בנים v. 14, steigert sich die Hoffnung zu dem Kühnsten, dessen der Mensch auf Erden theilhaftig werden kann. Er will Heil und Freude in Fülle im Bewusstsein der göttlichen Gnade und innigsten Gemeinschaft, so augenscheinlich als möglich, im vollständigsten Maasse, fast wie leibhaftig, empfinden. Vgl. Hi. 29, 3. 4. Ps. 41, 13. 56, 14. 73, 28. Jes. 53, 11. תמונה (worüber Meier z. Joel S. 65) ist immer Bild, gleichsam der lichte Schatten der Gottheit, und bezeichnet das Höchste, was menschlich davon zu fassen ist. Vgl. die Grundstelle Num. 12, 8 und Hi. 4, 16. — בהקיץ beim Erwachen, dann hofft er das göttliche Heil im vollsten Maasse zu erfahren, wenn sich seine Seele zum Morgengebete (vgl. 5, 4) erhebt und Gott in der Stille der Nacht sein Herz geprüft

hat (vgl. v. 5). Denn diess Lied ist, wie schon die Erwähnung der Nacht v. 5 wahrscheinlich macht, ein Abendgebet, wie Ps. 3 u. 4. Aa. erklären: bei [deinem] Erwachen, vom Erwachen Jahve's, wenn er, um Gerechtigkeit zu üben, sich erhebt, wozu ihn v. 13 aufforderte. Das Vb. הקיץ steht nämlich, wie Ps. 35, 23. 44, 24, vgl. עִירָה 7, 7, von Gott als einschreitendem Richter. Allein dann könnte das Suff. 2 Pers. (בְּהָקִיצְךָ) zur Verständlichkeit unmöglich fehlen, und wollte man sagen, das Suff. habe fehlen können, weil es an תְּמוּנָתֶךָ steht, so fehlt es doch an Analogieen, dass auf diese Weise das Suff. 2 Pers. ausgelassen werden könnte. Stellen wie Jes. 6, 13. 7, 22, oder gar Ps. 32, 6, begründen eine solche Annahme keineswegs. — Diejenigen Ausleger, welche an ein Erwachen nach dem Tode und Auferstehung denken, fassen die Formel: Schauen das Antlitz Gottes und: sich sättigen am Bilde Gottes im eigentlichen, wörtlichen Verstande, vgl. Num. 12, 8, und erklären בהקיץ durch בְּהָקִיצִי, vom Erwachen aus dem Schlafe des Todes, wie 2 Kön. 4, 31. Jes. 26, 19. Jer. 51, 39. Dan. 12, 2, vgl. Ez. 37, 9 (Hiob 14, 12 gehört gar nicht hieher). Allein, abgesehen von dem späteren Zeitalter jener Stellen, ist hier v. 15 Alles von Glück und Hülfe in diesem Leben zu fassen, wie die ganze Tendenz des Psalmes zeigt, welche auf Rettung vom Tode und auf Erhaltung des irdischen Lebens geht. Eine Sehnsucht nach einem Erwachen vom Tode, nach der jenseitigen Seeligkeit, würde, wenn sie hier so zuletzt noch ausgesprochen wäre, jene Bitte entkräften. Der Spruch v. 15 zeigt aber, bis zu welcher Erhabenheit und Reinheit sich die Vorstellung über irdisches Glück, auch ohne Unsterblichkeitsglauben, idealisiren konnte. Vgl. Hi. 29, 3. 4.

XVIII.

Das Lied zerfällt in fünf Strophen (2—4; 5—20; 21—28; 29—46; 47—51). Im Eingange preist David den Jahve, welchem er sein Heil verdankt und giebt am Schluss das Thema des ganzen Liedes an, v. 2—4. In den grössesten Gefahren seines Lebens rief er Gott an und fand Rettung durch ihn (5—20). Diese Rettung gründet sich aber auf die Gerechtigkeit David's (21—28). Wieder preist er dann die mannigfachen Rettungen und den Beistand, den ihm Gott bisher gewährt hat und noch gewähren wird (28—46), und schliesst mit Lobpreisungen Gottes, sammt frohen Verheissungen für die Zukunft.

Zunächst ist unserm Liede Ps. 89 verwandt, wo gleichfalls vergangene und zukünftige Gnaden Gottes gepriesen werden. Der Schluss hat insofern messianisches Gepräge, als nach v. 51 die Gnade, welche dem David und seinem Geschlechte in Ewigkeit erwiesen wird, der Gegenstand des Preises ist.

Das Lied hat sich in einer doppelten Ausgabe, im Psalter und 2 Sam. 22 im Kanon erhalten. Gern nehme ich, zeither eines Besseren belehrt, die in der *Commentatio critica de duplice Psalmi duodevigesimi exemplo (Regiom.* 1833. 4.) vorgetragene Ansicht über das

kritische Verhältniss beider Texte theilweise zurück. Die Varianten 2 Sam. können sich eben so wenig wie Ps. 53 (vgl. Ps. 14) zufällig und im Fortgange der Zeit gebildet haben, sondern sind willkührliche und planmässige Aenderungen. Der Text 2 Sam. hat nicht selten ausgesuchtere Lesarten, vollere und auch mehr dichterische Formen, oft freilich auch triviellere Formen und erklärende Variationen, selbst nur Variationen, in denen ein verschiedener Sinn durch möglichst ähnliche Formen (wie Ps. 53) ausgedrückt ist (v. 3. 11 u. 12); der Parallelismus ist gleichmässiger, der Text mehr conform; oft zeigt sich nachdrucksvolle Kürze, um den Charakter des Liedes erhabener zu machen. Doch ist er nicht überall consequent. Ueberall zeigt sich der Text im Psalter als der ursprünglichere und ältere. Die Abschrift im Psalter ist aber die neuere, wie sich aus der grösseren Masse Vacalbuchstaben ersehen lässt.

Dem Vorsteher. Vom Knechte Jahve's. Von David, welcher redete die Worte dieses Liedes. Zur Zeit, da gerettet Jahve ihn aus der Hand aller seiner Feinde — und aus der Hand Saul's,

2. Da sprach er:
Herzlich lieb ich dich, o Jahve, meine Stärke!

Die Ueberschrift, v. 1. Die Worte von למנצח bis אשר fehlen 2 Sam. Dort wird gleich begonnen וַיְדַבֵּר דָּוִד, worauf die Worte dann übereinstimmen, bis auf die Variante מכף für מִיַּד — Die Worte: „er redete die Worte dieses Liedes" sind schon nach Dt. 31, 30, wofür sonst Ex. 15, 1 gesagt wird: dieses Lied. Das: „dem Jahve" findet sich auch Ex. a. a. O. — לעבד יהוה Zwar nennen sich oft fromme Dichter selbst so (Ps. 19, 12. 14. 27, 9. 35, 26), und in den Ueberschriften der Pss. wird David so genannt, 36, 1 (nach 35, 26), wie 2 Sam. 7, 5; so auch Moses (Ps. 90, 1), Josua (Jos. 24, 29), Hiob (Hi. 1, 8. 2, 3); allein diese Bezeichnung kam überhaupt erst im nachdavidischen Zeitalter auf, wie man daraus ersieht, dass sie sich auch im Pentateuch erst in den späteren Bestandtheilen findet. Ken. I. 399. Anm. 2. S. 459. — ומיד d. h. und vornämlich aus der Hand des Saul. Dieser wird noch besonders hervorgehoben als der Hauptfeind David's, nicht als der letzte. Aehnlich Jes. 1, 1. Jos. 2, 1 und besonders Ex. 18, 10. Das Gedicht selbst rechtfertigt diese Angabe, denn v. 5—28 wird vorzugsweise auf die Gefahren und Rettungen in den Zeiten Saul's hingesehen, und bei dem collectiv aufzufassenden Feinde v. 4. 18. 49 muss vornämlich an Saul gedacht werden. — Die Lesart מכף 2 Sam. ist aus Streben nach Conformität entstanden, da מכף voranging.

Bemerkenswerth ist es, dass der Eingang des Liedes v. 2—4 aus 3 Versen besteht und dreimal darin der Name Jahve erscheint, dieser dann durch 7 Namen umschrieben wird (vgl. zu v. 3), welche in 3 Abtheilungen zerfallen. ויאמר ist noch aus 2 Sam. herübergenommen. Dort ist es an seiner Stelle, nicht hier, denn kein Ps. beginnt so nach einer geschichtlichen Ueberschrift. Der Sänger schildert nun, wie er zu aller Zeit gegen Gott gesinnt ist. — V. 2: Die Worte: ארחמך

3. Jahve ist mein Fels und meine Burg — und mein Erretter!
Mein Gott ist mein Hort, auf den ich traue!
Mein Schild und mein Heilshorn — meine Veste!

יהוה חזקי (aoristisch zu fassen) fehlen 2 Sam., offenbar aus Willkühr, denn ihre Ursprünglichkeit verbürgen der Gebrauch des seltenen Qal רחם, ferner der Name יהוה, der hier nicht weggedacht werden kann, soll anders die Dreizahl des Gottesnamens hervortreten, endlich der längere Zusatz im Sam. zu v. 3, welcher hinzugesetzt ist, um die so entstandene Lücke auszufüllen und nothwendig eine Auslassung voraussetzt. Ein so kurzer, eingliedriger, aber nachdrucksvoller Anfang findet sich, mehr oder weniger, auch Ps. 16, l. 23, l. 25, l. 66, l. 87, l. 90, l. 100, l. Vgl. Ew. §. 195. רחם ist im Q. hier Hapaxl., sonst im Pi. in der Bedeutung sich erbarmen. Es steht nach seiner Grundbedeutung (s. auch Maurer zu Ps. 51, 3) von jeder innigen und zärtlichen Empfindung und entspricht im Q. gradezu unserem: herzlich lieben. Die Worte sind der Ausdruck des Dankes, für erfahrene sowohl, als zukünftige Rettungen. Luther: „Aus dieser überschwänglichen Lust und Liebe kommt, dass er ihm (v. 3) so viel Namen giebt, als folgt.“ — יהוה ist Voc., wie man aus dem Suff. am Vb. ersieht. Dieses würde fehlen, wäre das Wort Acc., wie v. 4. 7, wo קרא mit dem Acc. constr. ist. — — V. 3: In den nachfolgenden Namen Gottes wird die ganze Fülle der göttlichen Gnade zusammengefasst. V. 3 u. 4 reden von Jahve (vgl. Ps. 46, 4) und die Namen sind nicht als Vocative aufzufassen, wie aus der richtigen Deutung von אלי hervorgeht. Doch sind sie 2 Sam. als Anrede genommen, wie sich aus den Schlussworten v. 3 daselbst („der du von Gewalt mir hilfst“) schliessen lässt. — חֵזֶק Hapaxl. Wie in allen folgenden Prädicaten ist der äussere Beistand Gottes gemeint und davon ist auch im Liede selbst einzig die Rede. — Mein Fels, d. h. mein Schutz, denn auf hohe und unzugängliche Berge und Felsen floh man, um sich vor Gefahr zu retten. Ps. 31, 4. 42, 10. Dieses wie die folgenden Epitheta sind bildlich, mit Ausnahme des eigentlichen Ausdrucks מפלטי, welcher die übrigen bildlichen erklären soll. — Und meine Burg, d. h. mein Schutz. מצודה, gleich den beiden gleichbedeutenden Formen מְצָד und מְצוּדָה, von צוד stammend, bedeutet eig. Fang- oder Lauerstätte, daher fester Ort, Burg, so auch Hi. 39, 28. 1 Sam. 22, 4. 2 Sam. 5, 7; dann tropisch von Gott, wie 31, 4. 71, 3. Sam. מְצָדָתִי, ohne ו, was frühere Schreibart ist. — Zu מפלטי fügt 2 Sam. noch לי und so auch die Parallelst. Ps. 144, 2. Der Begriff mein soll dadurch noch nachdrücklicher hervorgehoben werden, als es schon durch das einfache Suff. geschieht; eine weitere Steigerung des zu v. 7 zu erklärenden Sprachgebrauchs. Parallelen für den hier vorliegenden Gebrauch finden sich nicht, denn 27, 2 und 30, 2 gehört לי zu den Vbb. Die durch den Parall. als ursprünglich bezeugte Lesart אלי gab wohl selbst die Veranlassung zu jener Variante; absichtlich wurde ein Buchstabe ausgelassen und somit ein ganz anderes Wort gebildet. Nochmals aber benutzte der Ueberarbeiter die Lesart אלי und schrieb für אלי צורי mein Gott (ist) mein Hort od. Fels vielmehr אלהי צורי mein Felsengott, um die Worte zu v. 47 conform zu machen. Die Lesart des Ps. ist auch hier ursprünglich. אלי steht wie יהוה i. A., ist also Subj.: Mein Gott ist mein Hort u. s. w., denn nur bei dieser Auffassung

4. Als den Preiswürdigen ruf ich an den Jahve,
Und von meinen Feinden — werd' ich gerettet.

---

erhalten wir 7 bedeutungsvolle Beinamen der Gottheit. Diese zerfallen in drei Abtheilungen; die erste enthält 3 Namen, sowie die dritte, aber die zweite nur einen. Uebrigens ist אֵל der seltnere Gottesname. Ps. 91, 2 in der Parallelst. Dafür יְאֱלֹהַי — Die Bezeichnung Gottes: צוּר ist aus Dt. 32, 4 entlehnt, wie gleichfalls Ps. 92, 16. צוּרִי ist nicht s. v. a. סַלְעִי im Vorigen, vielmehr ist Stein ein Bild der Festigkeit und Unbeweglichkeit, also der göttlichen Unveränderlichkeit und Treue, der אֱמוּנָה. Vgl. Jes. 26, 4 f. Die Verbindung אֱלֹהֵי צוּרִי mein Felsengott (nicht: Gott meines Felsens) ist also nicht logisch unmöglich, sondern צוּר bringt das Prädicat der Unveränderlichkeit und Treue. — אֶחְסֶה בּוֹ f. אֲשֶׁר אֶ׳, zu beziehen auf אֵלִי. Zu חָסָה בְּ vgl. zu 1, 6. — Ueber מָגֵן vgl. zu 3, 4. — Horn (קֶרֶן) ist Bild der Kraft, von gehörnten Thieren hergenommen, Ps. 89, 18. 148, 14. Dt. 33, 27. 1 Sam. 2, 10. Hi. 16, 15. Chald.: יְתוֹקְפִי. — מִשְׂגַּבִּי meine Höhe, m. Veste, als Bild der Zuflucht und der Sicherheit. Vgl. Ps. 9, 10. 46, 8 und das Vb. שָׂגַב. Vgl. Anm. zu 20, 2. So ohne Cop. steht das Wort am Versende abgebrochen da. Um also den Schluss voller zu machen, ihn mit v. 49 zu conformiren und zugleich die durch Auslassung von v. 2 entstandene Lücke auszufüllen, beginnt der Ueberarbeiter 2 Sam. mit מִשְׂגַּבִּי ein viertes Versgl. und dann folgen noch die Worte: „und meine Zuflucht, mein Retter, der du von Gewalt mir hilfst." — — V. 4: Als den Preiswürdigen (מְהֻלָּל), d. h. in voller Anerkenntniss seiner Preiswürdigkeit und Herrlichkeit, ruf ich an den Jahve. מְהֻלָּל wird häufig von Gott, seine Eigenschaft bezeichnend, gesagt: 48, 2. 96, 4. 113, 3. 145, 3. 1 Chr. 16, 25. Der Acc. מְהֻלָּל steht des Nachdrucks wegen voran. Ew. §. 557. — Die Impff. אִקְרָא und אִוָּשַׁע stehen wieder aoristisch, wie auch יִמָּן קָמָי. — Statt וּמִן אֹיְבָי hat 2 Sam. וּמֵאֹיְבָי und v. 49 steht מִקָּמָי st. מִן קָמָי. Die Lesart des Ps. ist die seltnere und ursprünglichere. Die Präp. מִן wird nämlich in einigen Fällen vor Art. und *St. cstr.* vollständig gesetzt, Jo. 1, 12 (Ew. kr. Gr. S. 510). In jedem andern Falle ist es späterer Sprachgebrauch, vgl. hier zu v. 14, 2 Kön. 18, 17. (Jes. 36, 2) Dan. 11, 23. — —

David blickt nun im ersten Theile, v. 5—20, um zu zeigen, wie sich das v. 4 ausgesprochene Vertrauen an ihm bewährte, auf alle die Gefahren und Rettungen seines Lebens zurück, in einem Gesammtbilde sie zusammenfassend. Vorzugsweise sieht er aber auf Saul hin, wie schon die Ueberschrift richtig besagt, und David erscheint hier daher, wie auch geschichtlich in den Zeiten Saul's, mehr leidend, ohne sein Zuthun von Gott errettet. Ueberall ist hier von überstandener Gefahr und empfangenem Heil, nicht von einem gegenwärtigen oder zukünftigen Zustande die Rede, daher schildert der S. die Erfahrung der Vergangenheit und seine Handlungsweise in ihr im Perf. (v. 5. 6. 9), oder im Impf. m. *Vav conseq.* (8. 10. 11. 14. 20), oder, wenn *Vav conseq.* voranging, mit nachwirkender Kraft desselben im Impf., im Sinne der Vergangenheit (12. 17—19, vgl. 2 Sam. 22, 7. 14. 16 mit dem Psalter), oder, da von wiederholten Gefahren und Rettungen der Vergangenheit die Rede ist, es wechselt mit dem Perf.

5. Es umrangen mich Todesbande
Und Ströme der Nichtswürdigkeit überfielen mich.
6. Bande der Hölle mich umgaben,
Es überraschten mich — Sprenkel des Todes.
7. In dem Drangsal rief ich Jahve an und zu meinem Gott ich schrie,
Er hörte von seinem Tempel her meine Stimme
Und mein Geschrei — vor ihn kam, in seine Ohren.

---

in lebendiger Vergegenwärtigung das aoristische Impf. (5. 7. 9), oder dieses mit וְ, wenn das Vb. nicht den Satz eröffnete (v. 8. 14). — —

V. 5: Zunächst werden hier nun die אֵימוֹת מָוֶת Ps. 55, 5 geschildert. 2 Sam. beginnt den V. mit dem begründenden כִּי, doch fehlt dasselbe häufig in erklärenden Sätzen, wie auch hier v. 26. 48 u. 51 i. A. Auch die Parallelst. 116, 3 hat es nicht, daher sichtlich ein erläuternder Zusatz. — Das rein dichterische אפף bedeutet im Pi. umringen, plötzlich überfallen; diese Grundbedeutung erhellt aus dem parall. Pi. בעת, verw. mit בגד bedecken und בעד, wovon יִבְעַד — חבלי מות Stricke, Bande des Todes (die den Tod bringen), wie in der Parall. Ps. 116, 3, wofür v. 6 חבלי שאול, sind ein Bild der Gefahren und Nachstellungen, entlehnt von Menschen, die mit Schlingen und Netzen den Vögeln und andern Thieren nachstellen. Hi. 18, 9. 10. Ps. 64, 6. 140, 6. 2 Sam.: משברי מות „Wogen des Todes“, um beide Versglieder dem Parall. nach zu conformiren. Die Wiederholung von חבלי v. 5 u. 6 rechtfertigt sich auch durch das wiederholte ברד וגחלי אש v. 13 u. 14. — ונחלי בליעל (2 Sam. fehlt die Cop.) Ströme der Vernichtung, identisch mit den grossen Wassern v. 17, vgl. v. 16, sind nicht gradezu Bezeichnung der Unterwelt, was aus 2 Cor. 6, 15 nicht erwiesen werden kann, sondern man erinnere sich, dass Wasserfluthen oft Bild der Todesgefahr sind. 30, 4. 32, 6. 40, 3. 69, 2. 3. 42, 8. 124, 4 f. 71, 20, wobei nach v. 18 allerdings zunächst die Feinde berücksichtigt sind. Vgl. zu v. 17. Das Wort בליעל stammt von בְּלִי und יַעַל, v. St. יָעַל = עָלָה; eigl. Nichthöhe od. Niedrigkeit. Diese ist aber dem Asiaten s. v. a. Nichtswürdigkeit, im sittlichen Sinne. Es ist, wie der Verfolg lehrt, von Kriegsgefahren gleichsam von Menschenströmen die Rede. Die Form סבבוני (auch in der Parall. Ps. 118, 1) ist die dichterische, vgl. zu 17, 11. 2 Sam. findet sich die zusammengezogene Form יְסַבֵּנִי — — V. 6: Bande der Hölle, d. h. Stricke oder Schlingen, die den Gefassten der Hölle oder dem Tode überliefern. מוֹקֵשׁ (Ew. §. 339) ist Sprenkel, oder Stellhölzchen am פַּח (Schlinge, Strick, Schlagnetz aus Stricken), welches auffährt (Am. 3, 5), sobald der Vogel sich darauf setzt. Ken. I. 175 f. — Zu קדם vgl. 17, 13. — — V. 7: In בצרלי, worüber zu 4, 2, werden die mannigfachen Gefahren, aus denen der Dichter errettet ist und von denen v. 5 u. 6 die Rede war, als die Eine grosse Noth gedacht, hier und v. 20. Statt des einfachen Possessivpron. wird nicht selten, wie hier, die Präp. m. Suff. gesetzt, zur grösseren Eleganz und Emphase. 55, 9. 19. 56, 3. 58, 5. 66, 14. — Dass er sagt אלהי mein Gott weist auf die innige Vertrautheit und Gemeinschaft des S. mit Gott hin, v. 22 u. 29. — Statt אשוע steht 2 Sam. gleichmacherisch אקרא. Allein

8. Da wankte und schwankte die Erd' — und die Grundvesten der Berge krachten
Und wankend sie wurden — denn entbrannt war Er.

9. Aufstieg in seiner Nase Rauch — und Feuer aus seinem Munde frass,
Kohlen — brannten aus ihm.

---

der Dichter will den vorigen Gedanken mit einer gewissen Emphase wiederholen und gebraucht daher das stärkere יִשְׁגַּע. Die Lesart wird auch durch das folgende ושועתי bestätigt. — Statt וישמע 2 Sam. וַיִּשְׁמַע, worüber zu v. 12. — היכל vom Himmelstempel. S. zu 11, 4. — Statt ושועתי באזניו 2 Sam. kürzer ושועתי באזניו, wobei man תבא ergänzen müsste, wie im Liede oft aus dem vorangehenden Versgliede ein Vb. ergänzt werden muss, vgl. v. 12. 13. 15. 42. Der wortreichere Schluss im Ps. ist malerisch, auch passender, da die Rede sich steigert. — — V. 8: In Folge seines Hülferufs zum höchsten Himmel entbrennt Gottes Zorn im Himmel, davon die Erde erbebt. Die ganze Scene v. 8 u. 9 gehört noch in den Himmel, erst v. 10 bricht die Zornesgluth in einem Gewitter auf Erden aus. Statt ותגעש bietet das Q'ri 2 Sam. ויתגעש, zwar dem Genus nach passend zu ארץ, da dieses Wort oft *gen. masc.* ist, allein nur entstanden, weil das Qal געש hier ein Hapaxl. ist und das Hitp. noch einmal in diesem V. erscheint. Auch die Paronomasie m. תרעש, wie eine solche ebenfalls v. 27 erscheint, schützt die TLA. Man übersehe in unserer Stelle nicht den Wechsel der Zischlaute ז, ס und שׁ, in Verbindung mit den Gutturalen ר und ע, gleichsam das Heulend-Knatternde des Unwetters malend und den dichterischen Nachdruck vermehrend. In der Folge der Vbb. ist zugleich eine Steigerung. — ירגזו — וְ aoristisch. Hätte das Vb. im Anfange des Satzes seine Stelle, so würde וַיִּרְגְּזוּ stehn. Vgl. וְתִן — וְ v. 14. — מוסדי הרים die Grundvesten der Berge, gleichsam ihre Wurzeln, denn es wird das Erbeben der Erde in ihren innersten Theilen geschildert. Um einen Gegensatz zu ארץ zu bilden, schreibt der Ueberarbeiter 2 Sam. מוסדות השמים Grundvesten des Himmels, das wären die Berge, auf denen der Himmel gleichsam ruht, vgl. Hi. 26, 11: יתמהו עמודי שמים. Die Femininalf. מוסדות ist gewählt zur Conformirung mit מוסדות תבל v. 16. — התגעש wankend werden. Ew. §. 243. — חרה לו (vgl. Gen. 31, 36. 34, 7. 2 Sam. 19, 43) f. חרה אפו לו Ps. 124, 3. Dt. 6, 15. — — V. 9 malt das וחרה לו v. 8 weiter aus. Rauch begleitet das Feuer. Ex. 19. 18. Auch sonst wird der äusserste Grimm Jahve's als ein Rauchen der Nase (welche beim lebhaft zürnenden glüht, vgl. v. 8) dargestellt, Gottes Zorn aber mit Feuer. Ps. 74, 1. Dt. 32, 22. 29, 19. Ez. 38, 18. Jes. 65, 5. — Aus seinem Munde, insofern der göttliche Zorn, der mit dem Feuer verglichen ist, alles Widerstrebende verzehrt oder frisst. תאכל ohne Obj. Vgl. 50, 3: אש לפניו תאכל. — Kohlen (גחלים, brennende Kohlen, Feuerkohlen, vgl. zu 11, 6) brannten aus von ihm (dem Munde), d. h. die Flamme brennender Kohlen schlug aus seinem Munde, wie aus einem Feuerofen (Gen. 15, 17) heraus. Brennende Kohle steht nicht für Blitz, denn von diesem ist erst v. 13. 14 die Rede,

10. Da neigte den Himmel er und stieg herab,
Und Nebelgewölk — unter seinen Füssen.
11. Und er fuhr auf dem Kerub und flog
Und schwebte — auf Winterfittigen,
12. Machte Finsterniss zu seiner Hülle — rings um sich her zu seiner Hütte,
Wasserdunkel, — dichteste Wolken;

---

als das Gewitter zum Ausbruch gekommen ist. — — V. 10 ff.: Gottes Zorn, der im Himmel entbrannt ist (8 u. 9), tritt nun hervor auf Erden, in einem furchtbar schweren Gewitter. Das schwere Gewitter steht, wie eine schwarze, schwere Wolkenmasse, drohend über der Erde, und Jahve scheint, den Himmel neigend, in solcher dunkeln Hülle herabzusteigen, um seinem frommen, in die Tiefe versunkenen (5 u. 6) Knechte zu helfen (17). Zur Darstellung des ausbrechenden göttlichen Zornes gegen die Feinde des Gerechten wird das Bild von einem Gewitter entlehnt. Schilderungen solcher Erscheinungen göttlichen Wirkens in grossen Augenblicken der Erde sind zwar auch sonst nicht selten (Ps. 29. 68, 9. Richt. 5, 4. Am. 9, 5. Mich. 1, 3. Jes. 30, 30 f. Hab. 3), allein nirgends ist das Bild so vollkommen ausgeführt, wie hier v. 10—16. Da neigte den Himmel er. Der Himmel scheint sich gleichsam zu neigen, wenn im Gewitter die Wolken tiefer gehen. Das Herabsteigen ist ein Herabfahren auf dem Kerub, vgl. v. 11. Das ר in וַיֵּרֶד hat in Pausa Athnach st. Zere. S. über diese Vocalveränderung in Pausa Tuch z. Gen. S. 348 f. — Das zweite Gl. ist Zustandssatz, der den Zustand Jahve's während des Heranziehens des Gewitters beschreibt und ist deshalb blos durch Vav an den vorhergehenden Satz angelehnt worden. Ew. §. 607. Nebelgewölk (עֲרָפֶל, über die Form Ew. §. 230. Meier zu Jo. S. 86) sind eben die dunkeln schwarzen Regen- und Sturmwolken (Ex. 19, 16. Dt. 5, 19), welche den zürnenden Gott im Feuer umkleiden. — — V. 11 malt das וירד v. 10 weiter aus. Lösen wir das Bild: er fuhr auf dem Kerub auf, so fuhr Jahve auf einer Gewitterwolke, wie auf einem mit Kerubim (כרוב collect.) bespannten, von Winden gejagten (על כנפי רוח) Wagen. Ps. 104, 3 und Anm. zu Ps. 68, 18. Die Kerubim, Bilder der schöpferischen Lebenskräfte, die *ζῶα πετεινά* Jos. Arch. 3, 6, 5, die später im Bilde vom Kerubswagen (vgl. I Chr. 28, 18) dichterisch Ez. 1 u. 10 weiter ausgeführt sind, erinnern an die bekannten *γρύπες*, die Wächter des Goldlandes, und diese Vorstellung oberasiatischen Ursprunges ward den Hebr. wohl seit Salomo's weiten See- und Handelsfahrten bekannt. Auch die Etym. ist sicher eine fremdländische und hängt zusammen mit dem Sanskr. *gribh*, Greif. Nach hebr. Etym. wäre כְּרוּב = רְכוּב und man hat dann כְּלוּב aus כְּבוּל verglichen. Allein כְּלוּב, eigl. Schlagbauer, hat seinen Namen vom Zuklaffen, כלב klappen und kläffen. Unsere Lesart וירא (vgl. Dt. 28, 49) entspricht dem Parall. Die Var. וַיֵּרָא 2 Sam. ist erklärender Art. — — V. 12: וְשָׁת f. וַיָּשֶׁת (vgl. die Var. v. 7) dichterisch. Ew. §. 297 a. E. Stickel zu Hi. S. 185. Hier ist sogar (v. 11) *Vav cons.* vorangegangen, welches nachwirkend gedacht werden kann, wie v. 17—19, vgl. 14—16. Die Hülle und die Hütte Gottes sind die schwarzen Gewitterwolken, wie Hi. 36, 29, vgl. Ps. 97, 2. Der Kürze zu lieb lässt 2 Sam. סתרו aus und schreibt סכות. Das Suff. an letzterem Orte ist eben so unpassend ausgelassen, als v. 15

13. Vom Glanze — vor ihm schwanden seine Wolken,
Hagel — und Feuerkohlen:
14. Da donnerte in den Himmeln Jahve —
Und der Höchste gab seine Stimme,
Hagel — und Feuerkohlen.
15. Und er sandte seine Pfeil' und zerstreute sie
Und Blitze viel — und verwirrte sie.

---

an חצים. — Wasserdunkel, dichteste Wolken, ist beides Bezeichnung der Gewitterwolken. Der *St. cstr.* חֶשְׁכַת von e. *Form. abstr.* חֶשְׁכָה und diese vom *Nom. masc.* חֹשֶׁךְ, wie חֶרְפַּת von חֹרֶף, 2 Sam. ist durch Vertauschung Eines Buchstabens der Ausdruck durch das Hapaxl. חֶשְׁרַת Sammlung (der Gewässer) dichterischer geworden. עבי שחקים Gewölkeswolken, d. h. dichteste Wolken, Ew. §. 302. Vgl. הֲעָנָן — עַב Gewölkeswolke, dichte Wolke, Ex. 19, 9. עב heisst schon an sich Dichte, שחקים (nur im Plur.) ist von der Dünnheit benannt. — — V. 13: Vom Glanze vor ihm schwanden (geschreckt gleichsam, vgl. עבר Jes. 31, 9) seine Wolken. Das zweite Gl.: Hagel und Feuerkohlen! ist ein Ausruf, den furchtbaren, unerhörten Anblick malend. Die Blitze schiessen hier und v. 14 aus dem Feuermeer hervor, welches den zürnenden Gott umkleidet — daher: „vom Glanze vor ihm" — und sie zertheilen das Gewölk. Die Lesart ברד wird durch v. 14 hinlänglich geschützt. Dass Hagel neben Feuerkohlen genannt wird, kann um so weniger auffallen, da 11, 6 sogar Schlingen neben Schwefel und Feuer vom Himmel fallen. Mit Hagel, in Palästina selten, aber desto furchtbarer gewöhnlich und verderblicher (Hi. 38, 22. 23) bekämpfte Gott auch die Aegypter Ex. 9, 2, vgl. Ps. 78, 47. 48, und die Kenaaniter Jos. 10, 11. Da der Ueberarbeiter 2 Sam. das Ungewöhnliche des Anfangs fast überraschenden Ausrufs ברד וגחלי אש vermeiden und den V. nach seiner Weise (s. v. 1 u. 7) verkürzen, vereinfachen und verdeutlichen wollte, so schrieb er בערו גחלי אש „aus dem Glanze vor ihm brannten Feuerkohlen", wodurch der Ausdruck zugleich dem neunten V. conformer wurde. Als überflüssig fiel nun עביו und die Cop. vor גחלי aus, sowie auch יברד. — — V. 14: Der Donner begleitet eben jenen Guss von Hagel und Blitzen, wie וירעם zeigt. 2 Sam. ist wieder das *Vav cons.* weggelassen. S. zu v. 7. 12. — בשמים kann nicht angefochten werden. Obwohl Gott vom Himmel herabgestiegen ist (v. 10), so ist er noch beständig im Himmel. Vgl. Gen. 11, 7 m. v. 5. Joh. 3, 13. 2 Sam. vulgärer und verdeutlichend: מן־שמים, zugleich späterer Sprachgebrauch. S. zu v. 4. — וְיִתֵּן — וְ f. יִתֵּן. S. v. 8. Seine Stimme d. h. seinen Donner, 29, 3—8. 77, 18 u. ö. — Die Worte וברד וגחלי אש sind, wie die Grundstelle Ex. 9, 23 lehrt, noch abhängig von יתן. Durch diese Wiederholung aus v. 13 wird gemalt, wie unaufhörlich während der naheschallenden Donner die göttlichen Waffen herabgeschleudert werden. 2 Sam. fehlen diese Worte gänzlich, denn es fehlte, da v. 13 ברד ausgelassen war, das Interesse an der Wiederholung der Worte, welche jetzt ihre gute Wirkung nicht mehr thun konnte, zugleich wurde dem Streben nach Kürze, welches überall 2 Sam. durch die Auslassung genug gethan. — — V. 15: Die Worte וישלח חציו auch

16. Da zeigten sich die Wasserbäche — und enthüllten sich
die Grundvesten des Erdballs
Vor deinem Schelten, Jahve,
Vor dem Hauch — des Odem's deiner Nase.

---

in der Parall. 144, 6. — Um den Ausdruck kürzer zu machen, schreibt 2 Sam. חִצִּים, mit Auslassung des Suff. wie v. 12, auch hier minder gut, da Jahve nicht wirkliche Pfeile, sondern seine, nämlich eben die Blitze schoss. — In וּיפִיצֵם, wie in וּיהֻמֵּם, wozu Ex. 14, 24. 23, 27 zu vergleichen (2 Sam. kürzer וַיָּהֻם), sind die Feinde v. 18 f. Object. Vgl. zu 9, 13. — וּברָקִים רַב und Blitze viel (2 Sam. kürzer בָּרָק, wie Ps. 44), so dass רַב Adv. ist, mit Qamez st. Patach, wegen des Acc. dist. R'bia mit Geresch. Vgl. 1 Sam. 14, 19. Ps. 19, 11. 12. Eine solche Verbindung des Nom. plur. mit dem Adv. ist nicht ungewöhnlich (Ps. 69, 5), und man hat aus dem Vorigen wieder יִשְׁלַח zu ergänzen. Der Vorwurf, dass bei dieser Auffassung der Gedanke unwillkührlich an einer gewissen Unvollständigkeit und Mattigkeit leiden würde, ist ein ungerechter, da das Vb. auch v. 12. 14 aus dem einen Gl. in's andere herübergenommen werden muss. Da sich nun aber in der Parall. Ps. 144, 6 die als eine Erläuterung lautenden Worte שַׁלַּח חִצֶּיךָ finden, so haben Aa. (Ew. und Hitzig zu Jes. 59, 17. Ps. 1. 24) רַב genommen für 3 Pers. von רבב, verw. mit רמה werfen, schleudern, besonders Pfeile, vgl. Hi. 18, 13. 24, 24. Man erklärt dann: und Blitze schoss er. Allein man erklärt dabei die Aussprache רַב f. רָב irrig aus dem Acc. dist., denn es zeigt sich kein Grund, warum die Pausa den Uebergang von *ô* in *â* vorziehen sollte, vielmehr erfordern die angeführten Fälle: v. 18. Gen. 43, 14. 49, 3. 27. 1 Kön. 22, 34. Jes. 59, 17 durchaus nicht. S. noch Tuch zu Gen. S. 530. — — V. 16: Durch den Aufruhr der Natur, Sturm, Donner und Blitz, wird nun auch die Leidensfluth und Tiefe aufgewühlt, in welche der Leidende versunken war. Vgl. v. 5 u. 6. — אפיקי מים. Das W. אפיק als neutr. von Dingen gesagt bedeutet nach dem herrschenden Sprachgebrauch des V. אפק im Hebr.: das was etwas umfasst, einen Hälter, daher sogar Hi. 40, 18 eherne Röhre; dann steht es besonders vom Bette eines Flusses, Meeres oder Baches, welche von zwei Ufern umschlossen und eingefasst sind: Jes. 8, 7 vom Kanal eines Flusses und Hi. 6, 15 vom Bette der Bäche (אפיק נחלים). So sind denn 2 Sam. אֲפִיקֵי יָם Meeresbetten. Aber אפיק steht dann auch wie נחל und وادي für den Fluss, Bach selbst, daher sind Jo. 1, 20. Ps. 42, 2 und in unserem Text (wo אפיקים mit נחלים v. 5 wechselt) v. אפיקי מים s. v. a. Wasserbäche. Diese zeigten sich, wurden sichtbar, als nämlich das Unwetter das Unterste zu Oberst kehrte, als die Blitze (v. 15) die Nacht über den נחלי בליעל, in welche der Leidende nach v. 5 versunken war, erhellten. Wie אפיקים den נחלים v. 5 entsprechen, so rechtfertigt sich auch die Lesart מים durch jene Stelle. Nach seiner Weise hat der Ueberarbeiter den stärkern Ausdruck: Meeresbetten gewählt, der sich aber durch v. 5 als spätere Correctur ausweist. Nach jüngerem Sprachgebrauch ist אפיק endlich s. v. a. נחל, גיא in der Bedeutung: Thal mit einem Bach oder Fluss, so Ez. 6, 3. 32, 6, vgl. 31, 12. — ויגלו 2 Sam. יגלו vgl. v. 7. 14.

17. Er langte aus der Höh, er nahm mich,
Er zog mich — aus vielen Wassern;

18. Rettete mich von meinem Feinde stark
Und von meinen Hassern, — weil sie zu mächtig mir.

19. Sie überfielen mich am Tage meines Unglücks,
Da ward Jahve — zur Hülfe mir

20. Und führte mich heraus in's Weite,
Heraus er mich zog, — denn er hatte Lust an mir.

Das Aufdecken der Grundvesten der Erde, also ihres innersten Grundes, deutet auf die Hölle v. 6 hin, in welcher der Leidende mit Stricken gleichsam gebunden war. Warum die Wasserbäche sich zeigen und die Grundfesten der Erde sich enthüllen, davon giebt der S. in מגערתך יהוה und אפך gleich selbst den Grund an: vor deinem Schelten u. s. w. Ueber מִן von der Ursache Ew. §. 519 a. E. Der rasche Uebergang von der dritten Person in die zweite (wie v. 49) ist ein dichterisch lebendiger. Grade diesem Liede ist aber der beständige Absprung zu einer anderen Person, auch von der zweiten zur dritten (v. 29) charakteristisch. Um den Ausdruck gleichmässiger zu machen, schreibt 2 Sam.: מגערת יהוה und יאפו — — V. 17: So zieht nun Jahve v. 17 u. 18 den Verlorenen und Versunkenen mit starker Hand hervor, ihn mächtig vor allem Feindlichen schützend. Vgl. 71, 20 a. E. Zu ישלח ergänzt die Parallelst. 144, 7 יָדוֹ. Allein das V. שלח kann, wo im Zusammenhange schon deutlich vom Nehmen, Greifen die Rede ist, auch absolut, ohne das Object „Hand" stehn, wie sogar in Prosa Gen. 8, 9. 48, 14. 2 Sam. 6, 6. — Zu יקחני vgl. 49, 16. — Viele od. grosse Wasser sind Bild grosser Gefahren, vgl. zu v. 5; der Dichter selbst giebt von diesem Bilde v. 18 die Erklärung, übergehend zum Wirklichen, zur Schilderung der Feinde, ohne dass aber die Wasser gradezu Bild der Feinde wären. Beziehung ist hier genommen auf Ex. 2, 10: „denn aus den Wassern zog ich ihn." — — V. 18: מאיבי עז collect., vgl. v. 4. 49, nach dem Parall. mit „meinen Hassern", wenn auch vorzugsweise an Saul gedacht ist. עָז kann nicht etwa wegen Pausa für עַז stehn, vgl. zu v. 15. Es ist also nicht nach Stellen, wie Ps. 71, 7. 2 Sam. 22, 33. Hab. 3, 8 zu erklären (Ew. §. 513), sondern עָז ist Adj. und wegen Pausa gedehnt aus עַז. Es kann aber der Art. am Adj. nach dem Suff. fehlen, wenn diess auch nur selten der Fall ist. Ps. 45, 6. Hohl. 6, 12. Hag. 1, 4. Ez. 34, 12. Ew. §. 537. Vor משנאי lässt 2 Sam. die Cop. aus, so dass das Wort erklärend und als Apposition zu מאיבי tritt. — — V. 19: Die Rede geht nun, v. 19 u. 20, nach Erschöpfung des grossen Bildes ruhiger in die einfachere Beschreibung über. קדם vgl. v. 5. 11, 13. — Statt למשען hat 2 Sam. die ungewöhnlichere und gewähltere Lesart מִשְׁעָן, denn die Setzung des ל ist in solcher Construction gewöhnlich. Ps. 31, 3. 71, 3. Ex. 15, 12. — — V. 20: 2 Sam. ויוצא לי אתי „und er führte in's Weite mich", um des Nachdrucks willen, und gewählter, denn Dichter gebrauchen das Wörtchen את nur selten. Hier wieder 2 Sam. v. 28. Um des Nachdrucks willen steht אתי auch am Ende st. in der Mitte. — Zu מרחב vgl. Anm. zu v. 37. — —

21. Es vergilt mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reine meiner Hände — erstattet er mir;

22. Denn ich beachtete die Wege Jahve's
Und frevelte nicht — wider meinen Gott;

23. Sondern all seine Rechte waren von mir
Und seine Satzungen — thue ich nicht ab von mir;

24. So bin ich unsträflich gegen ihn
Und hüte mich — vor meiner Schuld.

V. 21—28 führt der S. nun die selbsterfahrnen Gründe auf, warum ihn Jahve aus den v. 5—20 geschilderten Gefahren gerettet habe: weil er nämlich nicht nur in seinen Gedanken, sondern auch in seinen Handlungen dem Jahve stets treu geblieben sei, wodurch er dessen Liebling geworden, den er als solchen stets in den Gefahren rette, denn Jahve liebt nur den Frommen und Gerechten, während er den Stolzen und Uebermüthigen demüthigt und straft. Die Worte v. 21—25 stehen nicht im Sinne der Vergangenheit, sondern ganz allgemein aoristisch, auch von der Gegenwart und Zukunft, wie deutlich die Var. 2 Sam. zu v. 24: ואשתמרה lehrt. V. 22 tritt das Pf. ein, um anzuzeigen, dass der Dichter diess nicht in seinem früheren Leben gethan, aber auch nicht im gegenwärtigen thue. V. 26. 27 u. 28 sind ganz allgemeine Sätze und danach das Impf. zu verstehen. — Der erste und höchste Grund seiner Rettung ist, dass der Dichter v. 21—27 fühlt, wie er, weil er nie von Jahve in Gesinnung und That abzuweichen strebt, auch wieder von ihm begnadigt und gerettet werden muss. Diess wird v. 21 kurz gesagt, dann aber v. 22 f. ausführlicher begründet. — V. 21: כצדקי. Vgl. zu 17, 1. 2 Sam.: כצדקתי. S. über den Unterschied zu 5, 9. Dieselbe Variante finden wir v. 25 und 35, 24 in vielen Codd. צדקה finden wir 1 Sam. 26, 23 ebenfalls in Davids Munde. — גמל m. Acc. wie *εὖ πράττειν τινα*. S. zu 7, 5. כבר ידי. Zu כ vgl. Jes. 59, 19. Hände sind genannt als die Werkzeuge und Vollbringer der Schuld, von welcher der S. sich rein weiss. Hi. 9, 30. 22, 30. — — V. 22: שמר m. Acc. S. zu 17, 1. — Die Wege Jahve's sind überhaupt ein Gott wohlgefälliges Verhalten, nicht die Religionsgesetze und Gebote Jahve's im Besonderen; diese werden erst v. 23 erwähnt. Ich frevelte nicht von meinem Gott ab, so dass ich mich frevelnd von ihm entfernte, = wider m. G. רשע מן ist eine kühne dichterische Verbindung, wie Jes. 1, 29. 20, 5. Ez. 3, 18. 32, 30 u. ö. Ew. §. 519. Mein Gott, ist mit Nachdruck gesagt, wie v. 7. — — V. 23: משפטים sind die richterlichen Anordnungen oder Rechte und חקה, eigtl. das Festbestimmte, bezeichnet gleichfalls im Plur. die Religionsgesetze oder Satzungen. Statt משפטיו, wie auch Q'ri 2 Sam., hat K'tib dort die defective Schreibart משפטו, denn dass auch dort als Plur. zu sprechen ist, zeigt das folgende חקות. — מִמֶּנִּי wegen Pausa f. מִמֶּנִּי, dichterisch f. מִמֶּנִּי. Ew. §. 467 a. E. 2 Sam. liest: לֹא אָסוּר מִמֶּנָּה ich weiche nicht davon. Der Grund der Var. liegt in dem beabsichtigten genaueren Anschluss an Dt. 5, 29. 17, 11 und zugleich ist ממנה dichterisch st. מִמֶּנִּי. Ew. krit. Gr. S. 639. — — V. 24: תמים עמו ganz mit ihm, unsträflich mit ihm, d. h. gegen ihn. Der Ausdruck ist aus Dt. 18, 13 (Gen. 17, 1) und vgl. die Schilderung Davids 1 Kön.

25. So erstattet mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reine meiner Hände — vor seinen Augen.
26. Gegen den Guten erweisest du dich gütig,
Gegen den unsträflichen Mann — erweisest du dich unsträflich,
27. Gegen Lautere erweisest du dich lauter
Und gegen den Verkehrten — erweisest du dich verkehrt.

14, 8. 15, 5. Die Präp. עִם wird gesetzt, sobald das Verhalten des Einen zum Andern ausgedrückt werden soll, denn eigentl. bedeutet עִם eine Verbindung mit Jem., ein Begleiten des Einen von Seiten des Andern, und im Deutschen sagen wir gegen. Vgl. hier v. 26. 27. 39, 13. 78, 37. 2 Sam. erklärend: לוֹ. — „Vor meiner Sünde", zu der ich mich besonders geneigt fühlte und die mir oft zur Schuld wurde. Namentlich war David zum Jähzorn geneigt 1 Sam. 25, 13. 32 f. 2 Sam. 17, 8. Unmöglich steht מֵעֲוֹנִי וּאֵ hier von der Möglichkeit, von der Sünde, die er hätte begehen können, im Sinne von *ne peccarem*, denn D. war nicht ohne Sünde. Das Suff. steht nicht pleonastisch (ebensowenig wie v. 34), ist aber von den Vss. (LXX. Vulg. Syr.) nicht verstanden, wenn sie es nicht ausdrücken. 2 Sam. giebt durch die Formen וְאֶהְיֶה und וְאֶשְׁתַּמְּרָה einen wichtigen Fingerzeig zur richtigen Auffassung. Vgl. die Var. וְאֶרְדְּפָה v. 38. Vgl. Anm. zu 3, 6. 7, 5. — — V. 25: Zu dem Gedanken in v. 21 zurückkehrend, fügt der S. hier noch zwei andere Worte hinzu: vor seinen Augen, d. h. er selbst sah und kannte meine Unschuld. Statt צִדְקִי hat 2 Sam. wiederum wie v. 21 צִדְקָתִי. — Statt כִּבַּר יָדַי sucht 2 Sam. wieder das Ungewöhnlichere und schreibt כִּבְרִי, wahrscheinlich durch v. 27 גֶּבֶר veranlasst. Wenn dieser Begriff im moralischen Sinne gebraucht wird, ist sonst „Reinheit der Hände" Sprachgebrauch. Vgl. zu v. 21. בֹּר, alleingesetzt, bedeutet sonst Reinigungsmittel. — — Sprach der S. v. 21—25 von sich selbst, so stellt er nun v. 26. 27 das, was er von sich selbst ausgesagt, als eine allgemeingeltende Wahrheit auf, oder er giebt den ersten allgemeinen Grund des ihm wiederfahrenen Heiles. Treffend bemerkt Ewald zum Sinne: „Das besondere Gefühl des Dichters beruht hier auf dem allgemeinen, ewigen Verhältniss des Gegenseitigen zwischen Gott und Mensch, wonach Gott stets so gegen die Menschen wirkt, wie diese gegen ihn, der Mensch stets Gott so empfindet, wie er ihn denkt und bestimmt. Wie also, wer fromm, redlich und rein sich hält, so auch seinen Gott in sich empfindet und ausser sich erfährt: so wirkt auf den Verkehrten, verkehrt Denkenden und Handelnden, diese Verkehrtheit auch nothwendig zurück, dass er in und ausser sich das göttliche Licht immer mehr verliert und endlich, vom wahren Rath und wahren Glück verlassen, wohl Gott als einen verkehrten, tückischen, ungnädigen zu empfinden glaubt." V. 26 hätte, da v. 26. 27 den ersten allgemeinen Grund des Gesagten angiebt, mit כִּי angeschlossen werden können, vgl. v. 28, doch fehlt es wie v. 5. 48. 51. — גֶּבֶר ist die seltnere, bei den vocalärmern Aramäern aber die gewöhnliche, im Hebr. dichterische Form, f. גֶּבֶר Mann (Ew. §. 319). Hat גבר auch von der Stärke seinen Namen, so hat der Ueberarbeiter 2 Sam. doch das stärkere Wort gewählt, nämlich גִּבּוֹר, d. i. ein Held, der sich in der Unsträflichkeit als ein Held bewährt hat. — תַּתֻּמִּים f. תֻּמִּים·

28. Denn Du, elendes Volk errettest du
Und hohe Augen senkest du.
29. Denn du lässest scheinen meine Leuchte,
Jahve, mein Gott — erhellet meine Finsterniss.

Statt תִּתְבָּרַר hat 2 Sam. תִּתָּבַר und st. תִּתַּפַּתַּל findet sich תִּתַּפַּל. Die erstere Form תִּתָּבַר hält man für die chaldäische Form Ittaphal; eigentlich müsste diese zwar lauten תִּתַּבַּר, allein das Dag. wäre aufgelöst, um des Gleichklangs mit dem vorigen נָבָר willen. Ew. krit. Gr. S. 477. Anm. Gr. §. 257 Not. Die folgende Var. תִּתַּפַּל ist wahrscheinlich zusammengezogen aus dem Hitp. תִּתְתַּפַּל, versetzt für תִּתְפַּתַּל, und die Form ist des Gleichklangs mit תִּתַּגַּלְתֶּם willen gebildet. — — V. 28 folgt nun, nach dem ersten (v. 26. 27), der zweite allgemeine Grund, warum Gott jederzeit den Frommen rette, wie es der Dichter v. 21—25 von sich selbst gesagt hatte. Gott kann nämlich nicht anders, als jederzeit den Leidenden, welcher der Gerechte ist, hülfreich nahe sein, den Stolzen, der sich überhebt, gegen Gott und Menschen, zu demüthigen. Da כִּי den zweiten allgemeinen Grund eröffnet, behält es seine begründende Kraft. 2 Sam. blos וְ. — אתה steht hier und 29 mit Nachdruck: du, der wahre, gerechte Gott. Das elende Volk (עם עני), worin die עניים 10, 12 als eine Gemeinschaft zusammengefasst werden, sind dem Sinne nach die Gerechten, da nur diese die rechten Leidenden sind. Da der Satz ganz allgemein ist, so kann man kaum darin eine Anspielung auf Davids Anhang in den Saulischen und Absalonischen Unruhen suchen. Statt ואתה עם liest 2 Sam. ואת עם, wie auch v. 20 daselbst את sich findet. Der Art. war vor עם dichterisch nicht nothwendig und עם dennoch ein bestimmtes Nom., daher mit את. Ew. §. 494. Unsere Lesart wird als die ursprüngliche schon verbürgt durch den Anfang v. 29. In der Wiederholung liegt eine beabsichtigte Feierlichkeit. — Hohe (stolze) Augen erniedrigst od. senkest du. Die TLA. hat gar keine Schwierigkeit, denn der Hebr. bezeichnet gewisse Eigenschaften des Charakters durch die Organe, durch welche sie sich kund thun, und sagt daher hohe Augen f. stolze Augen. Jes. 10, 12. 37, 23. Spr. 30, 13. 21, 4; vgl. Ps. 101, 5. 131, 1. 2 Sam. ועיניך על רמים תשפיל d. i. und deine Augen auf die Hohen (Stolzen), näml. gerichtet, erniedrigst du (sie). Hitzig erklärt: „du senkest deine Augen wider Stolze.“ Das soll Bezeichnung der Ungnade sein und er vergleicht Stellen, wie Hi. 6, 27. Jer. 3, 12. Doch lässt sich aus ihnen dieser Sprachgebrauch nicht erweisen. Hengstenberg: „und deine Augen sind wider die Hohen, dass du sie erniedrigst.“ Allein, wäre וְ vor תשפיל ausgefallen, dann müsste man das Impf. apoc. erwarten. Vgl. Stickel zu Hi. S. 185 f. Jedenfalls ist die Lesart gewählter und erhielt daher vom Ueberarbeiter ihre Stelle.

V. 29—46. Der zweite Theil. Nachdem der S. v. 5—20 die Gefahren und Rettungen in den Saulischen Zeiten geschildert und v. 21—28 den wunderbaren Beistand Gottes gerechtfertigt hat, geht er nun auf die anderweitigen Hülfen Gottes über. Er hat die allgemeinen Wahrheiten v. 26—28 theils schon selbst auf das kräftigste an sich erfahren, theils noch von der Zukunft zu erwarten, und zwar nicht nur für sich, sondern auch für seine Nachkommen. So stehen denn die Impff. bis v. 46 rein aoristisch, gehen nicht nur auf die Vergangenheit

30. Denn mit dir anrenn' ich Schaaren
Und mit meinem Gott — erspring ich Mauern,
31. Dem Gotte, dessen Weg unsträflich.
Das Wort Jahve's ist geläutert,
Ein Schild Er — Allen, die ihm vertrau'n.

---

und Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft, wie schon die Variante אַרְדְּפָה 2 Sam. v. 38 deutlich lehrt. Auch spricht für diese Auffassung entschieden der Schluss v. 51, wonach die Gnade, welche Gott dem David und seinem Geschlechte in Ewigkeit erweist, der Gegenstand seines Preises ist. Uebrigens erscheint der S. hier nicht leidend (wie in der Schilderung der Saulischen Zeiten v. 5—20), sondern selbstthätig und selbstkräftig. — V. 29: אתה wieder mit Nachdruck wie v. 28. — Du lässest scheinen meine Leuchte, d. h. du bewahrest mein Glück, unter deinem Schutz wohne ich in Licht und Glück. Das Fortscheinen der Leuchte bedeutet die Fortdauer der Existenz und des Glückes, 1 Kön. 11, 36. 15, 4. 2 Kön. 8, 19, dagegen das Erlöschen der Leuchte Untergang, Verderben. Hi. 18, 5. 11. 21, 17. 29, 3. Spr. 24, 20. Das Bild erklärt sich daraus, dass im Zelte eine Leuchte brennt, die es bewohnbar macht; wo keine Leuchte brennt, ist das Haus öde. — נירי mit Jod geschrieben, wie אידי v. 19, nach der Etym. Ueber den Absprung in der Constr. in יגיה s. v. 16. Es wird 2 Sam. das erste Gl. so wiedergegeben: כִּי אַתָּה נֵרִי יְהוָה. Gott wird hier die Leuchte David's genannt, wie Hi. 29, 3 von einer Leuchte Gottes die Rede ist (vgl. Ps. 27, 1). Leicht möglich, dass in der Var. dem Ueberarbeiter 2 Sam. 21, 10 vorschwebte, wo David die Leuchte Israel's genannt wird. Er hätte auf Gott übertragen, was dort von David ausgesagt ist, so Gott die Ehre gebend. Statt אלהי im zweiten Gl., welches durch v. 7. 22. 23 geschützt ist, steht 2 Sam. gleichmacherisch יהוה. — — V. 30: Durch Jahve's Beistand überwindet der Dichter alle Gefahren und Hemmungen. — Der S. lässt den David aber nicht blos von seinen persönlichen Waffenthaten reden, sondern auch von den Siegen durch seine Heere. — בְּךָ in dir = durch dich. Gott ist als Werkzeug gedacht (vgl. 44, 6. Ew. §. 521. 3) und David schliesst seine Selbstthätigkeit nicht aus. 2 Sam. בְּכָה die seltnere Schreibart. Ew. krit. Gr. S. 366, vgl. 266. — אָרִיץ, 2 Sam. *plene* אֲרוּץ. Unnöthig und gegen den Parall. ist die Conjectur אָרִין (Ew. und Olshausen). רוּץ mit Acc. bedeutet: auf etwas zulaufen; vgl. Ps. 59, 5, wo es gleichfalls mit dem Acc. בלי עון steht. So wird auch das Folgende דלג sonst immer mit על construirt, hier aber mit dem einfachen Object. Dichter haben im Gebrauch der Präp. oder ihrer Weglassung überhaupt viel Kühnheit und Leichtigkeit. Ew. §. 477. — שור collect. wie גדוד. Der Dichter lässt David sich an die von ihm eroberten Städte erinnern. — Die Cop. vor באלהי fehlt 2 Sam. — — V. 31 f.: „Voll von Bewunderung über die gegen ihn bewiesene Gnade Gottes, preist er ihn als den allein sittlich zuverlässigen und reinen v. 31; als den, der allein Gott sei v. 32; der ihm daher auch nur allein solche innere Kraft verleihen konnte v. 33 f. Und nun wird die Dichtung, mehr geschichtlich das Vorhergehende ergänzend, auf eine ruhigere, mehr in's Einzelne gehende Beschreibung seiner Errettungen und Erhebungen geführt." Ewald. — — V. 31: האל steht in Apposition zu באלהי v. 30, so dass das erste

32. Denn wer ist ein Gott ausser Jahve?
Und wer ein Hort — ausser unserm Gott?

33. Dem Gotte, der mich gürtet mit Kraft
Und unsträflich macht meinen Weg;

Versgl. noch an v. 30 anlehnt, wie v. 33 an v. 32. Der Art. erklärt sich auf diese Weise leicht (vgl. Ps. 68, 20. 21), freilich auch durch die appellativische Bedeutung. — תמים דרכו f. תמים ת׳ אשר Immer steht aber תמים im sittlichen Sinne. — Von אמרת an wird die Anlehnung an den vorigen V. aufgegeben. Gott ist ein solcher, welcher sein Wort d. i. seine Verheissung sicher ausführt. Es ist hier zunächst die Verheissung 2 Sam. 7 gemeint. — Zu חסה m. folg. ב 1, 6. — — V. 32 begründet v. 31. Der Dichter giebt hier durch zwei aufgeworfene Fragen zu verstehen, dass er ausser Jahve keinen anderen Gott als den wahren anerkenne, der es also hindern könnte, was Jahve verheissen oder seiner Hülfe wehren könnte. Es schwebte Dt. 32, 4. 18 vor. Zu צור vgl. hier v. 3. — Statt זולתי (mit äusserer Genitivbezeichnung), welches mit Absicht aus 2 Sam. 7, 22 entlehnt zu sein scheint, hat 2 Sam. gleichmacherisch wieder מבלעדי Die Lesart einiger Codd. זולתי daselbst ist später hineingetragen. — — V. 33 knüpft dem Gedankengange nach an v. 30 an, obwohl v. 33 auch äusserlich und innerlich sich an v. 32 anschliesst. Aeusserlich, weil האל als Apposition (s. v. 31) von אלהינו abhängt, innerlich dadurch, dass hier begründet wird, wie Gott sich ihm als Hort (צור) bewährt. „Er preist nun v. 33—39 die innere hohe Kraft, womit dieser Gott ihn ausgerüstet und zum Sieger bestimmt hat; er preist die Stärke der Glieder und die Höhe des inneren Bewusstseins, wodurch er denn auch mit unwiderstehlicher Gewalt die Feinde besiegte.“ Ewald. — V. 33 u. 34 wie Hab. 3, 19. — Ueber den Art. vor dem Partic. מאזרני vgl. Ew. §. 547 i. A. Vgl. Ps. 19, 11. 34, 13. 35, 27. 49, 7. 62, 4. Wie sonst mit Waffen, so ist der Krieger hier mit Kraft, mit göttlicher Kraft gegürtet oder ausgerüstet. Der Gürtel giebt aber dem ganzen Körper Haltung und Kraft. Vgl.: mit Jubel gürten (Ps. 65, 13 f.), mit Recht gürten (Jes. 11, 5). In der Constr. richtet אזר sich nach den Vbb. der Bedeckung und Bekleidung. — Impf. ויתן konnte auch auf das Partic. folgen, welches in's Vb. fin. aufzulösen ist. Ew. krit. Gr. S. 540. Die Worte: und macht unsträflich meinen Weg, haben eine Beziehung auf v. 31: „dessen Weg unsträflich.“ Meinen Weg, nämlich auf den Jahve mich führt, und תמים steht wie immer im sittlichen Sinne. — Das erste Gl. lautet 2 Sam.: הָאֵל מָעוּזִּי חָיִל „dem Gott meine Burg der Stärke“ d. h. „meine starke Burg ist.“ Der Ueberarbeiter wollte auch hier blos mit dem Ausdruck wechseln, wählte aber eine dichterische und dem höheren Style eigne Construction, denn מעוזי חיל steht f. מָעוּזִּי חָיִל, wie Ps. 71, 7: מַחְסִי עֹז f. מַחֲזִי מַחֲזֵה עֹז, Ps. 45, 7: כסאך אלהים f. כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים׳ Vgl. Hab. 3, 8. Ez. 16, 27. Hier ist nicht so (mit Ew. §. 513 a. E.) zu erklären, als ob der *St. cstr.* durch das Suff. unterbrochen würde, sondern so, dass dem ersten Subst. mit dem Suff. ein zweites als Genitiv beigefügt wird, vor dem das vorangehende Nomen als Nom. reg. in Gedanken wiederholt werden muss, so dass jener Genitiv nur in Apposition und epexegetisch steht. Ew. §. 547. מָעוּז (von עזז), auch im

34. Der gleich macht meine Füsse den Hindinnen
Und auf meine Höhen — fest mich stellet;

35. Der da gewöhnt meine Hände zum Kriege,
So dass beugen den ehernen Bogen — meine Arme.

St. cstr. also lautend Ez. 30, 15 wird Gott auch 27, 1. 31, 5 genannt. Man sollte im ז ein Dag. erwarten, da das Schureq hier gleich gilt mit der verschiedenen Figur Kibbuz (Ew. krit. Gr. S. 69), wie man denn auch z. St. Ps. 37, 39 מָעוּזָּם und Ps. 45, 4 מָעֻזֶּם findet. Allein das Fehlen des Dag. erklärt sich daraus, dass die Vbb. עע auch schon statt der Verdoppelung den langen gedehnten Vocal der Vbb. ע׳ו annehmen, Ew. a. a. O. S. 472, wie sich denn auch Gegentheils in der Sprache sehr häufig die Verdoppelung statt der Dehnung findet. Für unsere Texteslesart spricht übrigens auch die Fortsetzung des Partic. v. 34. 35. — Wieder blos um eine Variation zu machen, schreibt 2 Sam. im zweiten Gl.: וַיִּתֵּר תְּמִים דַּרְכּוֹ und er führt den Unsträflichen seinen Weg (seinem Wege nach). נתר = תור = תרר im Hiph. zurechtweisen. Das Suff. im Acc. דרכו muss, wie das folgende רגליו zeigt, auf תמים׳ Das Q'ri דרכי ist aus der Recension des Ps. — — V. 34: ׳משוה Auf ein Partic. mit Artikel (v. 33) können zwar auch andere folgen mit Art. (Ps. 94, 9. 10. 103, 3—5), oft aber, wo die Rede in ruhigere Beschreibung übergeht, kann im Verfolge auch der Art., welcher nachwirkt, fehlen. So hier v. 34. 35. Vgl. v. 48. 49. 94, 11. 103, 6. 7. 104, 3. 4. Hi. 5, 10. 12. 9, 7 ff. — Gleich den Hindinnen, d. h. gleich den Füssen der Hindinnen. In einer Vergleichung mit כ wird oft das Ganze st. des Theiles verglichen. Ps. 48, 7. 55, 7. 58, 5. Jes. 5, 29. Jer. 3, 31 u. ö. Schnelligkeit und Ausdauer war wohl besonders den weiblichen Thieren eigen, den Hindinnen, denn dass אילות beide Geschlechter umfassen (wie אתנות Gen. 12, 16. Hi. 1, 3), ist unverbürgt. Vielmehr ward auch in Aegypten in den Hieroglyphen die Schnelligkeit durch eine laufende Hindin dargestellt. Schnelligkeit gehört aber zu den Eigenschaften eines tüchtigen Kriegsmannes, 2 Sam. 1, 19. 2, 18. 1 Chr. 12, 8. Hier sind die Worte zunächst eigentlich zu fassen, von der durch Gottes Gnade erlangten Schnelligkeit im Angriff, Besiegung und Verfolgung der Feinde. — Die Schreibung רגליו 2 Sam. wurde nothwendig, da v. 33 nach jener Recension von dem Unsträflichen in der dritten Person die Rede war. — Und auf meine Höhen fest mich stellet. Die Höhen sind die Höhen des Landes (Dt. 32, 13. 33, 19, vgl. על־מרומות שדה Richt. 5, 18). Der sie Behauptende ist jeder von den Feinden zu befürchtenden Niederlage entrückt, von ihnen herab kann er als Sieger über die Feinde triumphiren. Vgl. das Bild Jes. 33, 16. 58, 4, auch Ps. 30, 8. Das Suff. drücken unter den Vss. hier nur Chald. und Aq. aus, es wird aber auch durch die parall. Stelle Hab. 3, 19 geschützt. David nennt die Höhen die seinigen, denn sie werden es eben dadurch, dass er in der Kraft Gottes (vgl. v. 33) auf ihnen einherschreitet. So steht das Suff. auch v. 24. — — V. 35. Vgl. Ps. 144, 1. לַמֵּד wird mit ל hier construirt, und da ל nicht Zeichen des Acc. sein kann, so erkläre man: zu etwas gewöhnen. — Als Beispiel der Kraft und Uebung folgt: ׳ונחתה קשת־נחושה זרועתי Ueber die Construction des Nom. im *fem. plur.* mit dem vorangestellten Vb. im *fem. sing.* (wie z. B. Gen. 49, 22. Sach. 6, 14) vgl. Ew. §. 568.

36. Und du giebst mir deinen Heilsschild
Und deine Rechte stützet mich
Und deine Demuth mehret mich.
37. Du weitest — meinen Schritt unter mir
Und nicht wanken — meine Knöchel.
38. Ich verfolge meine Feinde und ereile sie
Und nicht umwend' ich — bis zu ihrer Vertilgung.
39. Ich zerschmettre sie und nicht können sie sich erheben,
Sie fallen — unter meine Füsse.

Die Lesart 2 Sam. וְנַחַת ist nicht schlechter (Ew. §. 567) und einfach eine Variation. נחת erscheint übrigens nur dichterisch f. ירד. Das Pi. herabsteigen machen, niederdrücken, beugen, besonders von der Bogensehne gesagt, daher: den Bogen spannen, vgl. 65, 11, wofür sonst gewöhnlich gesagt wird דרך קשת 7, 13. 11, 2. — Aus Mangel an Eisen wurden im Alterthume die Waffen früher aus Erz als aus Eisen gefertigt. S. de Wette z. u. St. — — V. 36: Und deine Rechte stützt mich. Diese Worte sind 2 Sam., der Kürze wegen, ganz ausgelassen. Bei ימין ist eigentlich יַד hinzuzudenken, daher ist es *gen. comm.* und hier *fem.*, wie 21, 9. 137, 5. — עֲנָוָה *fem.* von עָנָו, wie Zeph. 2, 3 s. v. a. עַנְוָה Ps. Eigtl.: die Herablassung, Erniedrigung des Geistes. Sonst wird עֲנָוָה, עַנְוָה und עָנָו nur von Menschen gesagt, von ihrer Demuth und der auf der Demuth beruhenden Sanftmuth. Hier steht das Wort von der Demuth und Herablassung, womit Gott selbst sich herablässt, um seinen Knecht zu erheben. Wollte man die Lesart 2 Sam. וַעֲנֹתְךָ denten: und dein Erhören, so würde diess allerdings einen ungefälligen, keineswegs einen mehr dichterischen Sinn geben. Der letztere tritt hervor, wenn erklärt wird: und dein Niedrigsein. Dafür spricht, dass auch v. 45 der Inf. לשמוע für das Nom. לשמע gesetzt ist. Freilich steht das Vb. ענה sonst nur von äusserer Niedrigkeit. Ps. 116, 10. Jes. 25, 5. — — V. 37: Du weitest meinen Schritt d. h. du machst, dass, wohin ich gehe, ich mit weitem, freiem Schritte, also frei und ungehindert, gehen kann. Vgl. v. 20 und 31, 9. Wo der Raum weit ist, kann man sicher ausschreiten, wo er eng ist, stossen die Füsse leicht an und werden aufgehalten. Der Gegensatz ist: die Schritte beengen, Spr. 4, 12. Hi. 18, 7. — Statt תַּחְתַּי hat 2 Sam. יתחתני. Es findet sich תַּחַת schon fast immer im *St. cstr.* ohne Pluralendung mit Suff. pl., weil die Sprache allmälig die Bedeutung des Plur. vergessen hat. Die Lesart 2 Sam. mit Suff. sing. und eingeschaltenem Nun ist die ungewöhnliche und erscheint nur noch v. 40. 48. Gen. 2, 21. Vgl. Ew. §. 466. — ולא וגו׳ der Knöchel am Fusse darf seinen Dienst nicht versagen, was unbedingt Fallen zur Folge haben würde. — — V. 38: Statt ארדפה 2 Sam.: אֶרְדְּפָה ich will verfolgen. Das He steht ebensowenig bedeutungslos wie 2 Sam. 22, 24. Ps. 42, 5. 57, 5 (vgl. hier zu v. 24) und zeigt deutlich, dass die Schilderung v. 29 f. auch auf die Zukunft bezogen werden muss. — Statt ואשיגם hat 2 Sam., um der Parall. mit dem Folgenden willen: וַאַשְׁמִידֵם und ich vernichte sie. Unsere Lesart, wonach der Gedanke fortschreitet, ist geschützt durch Ps. 7, 6. Ex. 15, 9, wo דרך und השׂיג so zusammenstehen. — — V. 39: Dieser Vers drückt den

40. Und du gürtest mich mit Kraft zum Kriege,
Beugst meine Widersacher unter mich.

41. Meine Feinde — du giebst mir den Nacken
Und meine Hasser — ich vernichte sie.

42. Sie schreien, und da ist kein Helfer,
Zu Jahve — und nicht erhört er sie.

Erfolg des Verfolgens v. 38 aus. Des Nachdrucks wegen (vgl. v. 43) schiebt 2 Sam. aus dem vorhergehenden כלותם — עד noch וְאַכְחִדֵם und ich vernichte sie, um zu zeigen, dass es mit Vernichtung Ernst sei. — ולא יכלו קום Den Inf. ohne ל an יכל zu schliessen, ist namentlich den Prosaisten eigen, vgl. Gen. 37, 4. 44, 1. Ex. 18, 23. wie auch bei andern Vbb., vgl. Gen. 8, 10. Ex. 2, 18. Die Lesart 2 Sam.: ולא יָקוּמוּן und sie stehen nicht auf, ist wohl nicht blos der Kürze, sondern auch des mehr dichterischen Ausdrucks wegen gewählt. — Zu יפלו תחת רגלי vgl. 45, 6. — — „V. 40 ff. bringt der Dichter nun noch einmal kürzer und kräftiger das ganze Bild, das er v. 33—39 ausgeführt hat und zwar mit dem neuen Gedanken: wie auch die Feinde zwar in der Noth um Hülfe zum Himmel rufen, aber umsonst, da der blosse Hülferuf noch nicht Rettung bringen kann.“ Ewald. Zu v. 40 vgl. v. 33. — וַתְּאַזְּרֵנִי Pi. m. Suff. Ueber das fehlende Dag. in ז mit Schwa s. Gesen. Lehrg. S. 316. 7. Ew. krit. Gr. S. 277. Dafür 2 Sam. יַתַּזְרֵנִי Grade in den Verbalformen ist diess Uebergehen des א als 1 Rad. seltener (Ew. §. 297), obwohl im Aram. häufiger. Als die seltnere und gewähltere Schreibart ist sie 2 Sam. gewählt. Hitzig verwirft sie, weil diese Lesart der Volkssprache angehöre, allein diese finden wir ja auch sonst im dichterischen hebr. Sprachgebrauch. S. zu v. 41. — קָם hat hier die Kraft eines Subst., s. v. 49. 44, 6. 59, 2. Hi. 27, 7. Vgl. zu Ps. 14, 6 (53, 6). — Statt תחתי 2 Sam. wieder תחתני wie v. 37. — — V. 41: ואיבי und meine Feinde — steht absolute voran. נתתה לי ערף du giebst mir den Nacken, nämlich der Feinde, ist kühne Redensart für: du lässest sie fliehen. 21, 13. Ex. 23, 27. 2 Chr. 29, 6. — Hitzig verwirft die absichtlich gewählte Schreibart תַּתָּה wieder (vgl. zu v. 40), weil sie der Volkssprache angehöre; allein so findet sich auch שבתי f. ישבתי Ps. 23, 6, vgl. Jer. 42, 10, רַד f. יָרַד Richt. 19, 11, קח f. לקח Ez. 17, 5, קחם f. לקחם Hos. 11, 3, סכת f. נסכת Ruth. 3, 3. — Die TLA. des zweiten Gl. wird durch den Parall. geschützt. 2 Sam. nachdrücklicher und dichterischer: מְשַׂנְאַי וַאַצְמִיתֵם „meine Hasser — die vertilge ich“. Vgl. Hi. 4, 6. Spr. 23, 24. 2 Sam. 15, 24. S. über diese Anknüpfung durch Vav nach dem absolut vorangesetzten Nom. Ew. krit. Gr. S. 551. — — V. 42: Statt יַשְׁוּעוּ 2 Sam.: יִשְׁעוּ sie schauen aus, als der seltnere Ausdruck, vgl. Jes. 17, 7. Die TLA. wird durch v. 7 und das im zweiten Gl. folgende ולא ענם als die ursprüngliche beglaubigt. — שוע wird mit על constr., wie auch sonst die Vbb. des Sprechens, Rufens und Schreiens, weil „Jahve gleichsam das Substrat des Schreiens ist, derjenige, auf den das Schreien ruht.“ Vgl. 1 Sam. 1, 10 (wo aa. Codd. irrig אֶל). Ew. §. 524. 2 Sam. erklärend, aber weniger bezeichnend אֶל. Obwohl im Aram. על ganz gewöhnlich ist

43. Ich malme sie, — wie Staub vor'm Winde,
Wie Gassenkoth ich aus sie schütte.
44. Du rettest mich aus Volkesfehden,
Setzest mich zum Haupt der Heiden,
Volk, das nicht ich kenne, — dienet mir.
45. Nach dem Gerücht des Ohres — sie mir sich gehorsam zeigen,
Söhne der Fremde — schmeicheln mir.

---

und אֶל sich gar nicht findet, so ist doch keine Stelle aufzuweisen, worin im Hebr. עַל f. אֶל gesetzt wäre. S. meine *Commentatio* S. 35—37. — — V. 43: Ich malme sie — wie Staub vor'm Winde, näml. wie Staub vor'm Winde zerstiebt, eben so leicht und gänzlich, vgl. Hi. 38, 30. 30, 14. Zeph. 1, 17. Statt כעפר על פני רוח bietet 2 Sam. כאפר ארץ, d. h. nicht: trockenes Land, Erdreich (vgl. Hi. 14, 19), was hier nicht zu שחק passen würde, sondern Staub der Erde, wie Gen. 13, 16. 28, 14. Ex. 8, 12. 13. Am. 2, 7. Jes. 40, 12. Diese Lesart ist hier um des Parall. mit חוצות willen gewählt. — Ich schütte sie hin (gleichsam als unreines Wasser) wie Strassenkoth, d. h. — nach dem Parall. mit dem ersten Gl. —: wie man Strassenkoth zertritt. Der Vergleichungspunkt ist die verächtliche Behandlung, wie Jes. 10, 6. Sach. 10, 5. אריקם gehört also nicht mehr zu טיט, denn Strassenkoth, der nicht nothwendig als ein flüssiger zu denken ist, wird nicht ausgeschüttet, sondern zertreten. Weil aber טיט so als Obj. genommen wurde, schien 2 Sam. passender: אֲדַקֵּם ich mache sie dünn od. klein. Daneben steht, wie zur Verstärkung (vgl. v. 39) in jener Recension noch אֲרַקְּעֵם ich zerstampfe sie. LXX. Syr. Ar. lassen diese Epexegese weg. — — V. 44—46. Aus allen solchen Kämpfen geht der Dichter desto mächtiger und allgemeingeachteter hervor. — — V. 44: מריבי עם. Unter ריבים sind die Zwistigkeiten (wovon ריב das eigentliche Wort, Ps. 35, 1. 1 Sam. 25, 39) gemeint, welche bei David's Thronbesteigung stattfanden. עם ist jede Verbindung von Menschen, hier sind die Volksgenossen des Dichters gemeint wie 62, 8. Wir finden 2 Sam. die Lesart עַמִּי d. i. unmöglich, wie Ewald §. 359 will, abgekürzter Plural — welcher entschieden an allen Stellen geläugnet werden muss (s. zu 22, 17. 45, 9) —, sondern die Bedeutung ist: mein Volk. Im Munde eines Königes, wie ihn hier der Dichter reden lässt, hat עמי noch mehr Gewicht, als wenn ein Einzelner aus dem Volk so spricht. Vgl. zu Ps. 14, 4. — Du setztest mich (תשימני) zum Haupte der Heiden, nämlich durch die wiederholten Siege über dieselben. Um des Parallelismus willen liest 2 Sam. תְּשַׁמְּרֵנִי וגו׳ du bewahrest mich zum Haupte der H. Dadurch, dass David den Anfeindungen des eigenen Volkes entging, ward er bewahrt für die Herrschaft über die Heiden. — עם steht parallel m. גוים. — לא ידעתי f. לא ידע „Volk, das mir bisher fremd war", lässt der S. den David, nach so vielerrungenen Siegen über fremde Völker, mit Recht sprechen. — — V. 45: Nach dem Hören, der Kunde des Ohres, d. h. sobald sie von mir hörten, auf das blosse Gerücht von mir, im Gegensatz des Sehens. Vgl. Hi. 42, 5 und hier v. 44 „Volk, das ich nicht kannte". Hi. 42, 5. — Niph. נשמע ist: sich gehorsam machen, zeigen, beweisen, wie נִקְדַּשׁ sich heilig

46. Söhne der Fremde welken
Und sie zittern — hervor aus ihren Schlössern.
47. Lebendig ist Jahve und benedeit sei mein Hort,
Und erhaben ist — mein Heilsgott,
48. Der Gott — der mir Rache giebt
Und zwingt — Völker unter mich!

---

zeigen. Ew. §. 243. Not. 1. vgl. §. 240 a. E. Zu יכחשו לי (entlehnt 66, 3) vgl. 45, 13: יחפלו פניך. Der ganze Satz ist 2 Sam. umgestellt:

בְּנֵי — נֵכָר יִתְכַּחֲשׁוּ — לִי
לִשְׁמוֹעַ אֹזֶן יִשָּׁמְעוּ לִי

Die Umstellung ist gemacht, weil die Worte, so gestellt, dem Ohre irgendwie gefälliger und dem Sinne nach deutlicher erschienen. Zur Verstärkung ist die ausdrucksvolle Steigerungsform des reflexiven Hitp. התכחש gewählt, zugleich um den Parall. mit dem reflexiven Niph. נשמע genauer herzustellen. Der Inf. לשמוע schien deutlicher, als die seltene Segolatform לשמע. Ew. §. 354. — — V. 46: יבלו. Sie welken, ihre Kräfte erschlafft durch die Kriege, welche ich mit ihnen geführt habe. Vgl. Ex. 18, 18. Ein *Cod. de R.*: וְכָלוּ, wie Ps. 71, 13 und יכלמו (wie Ps. 35, 4), wird von Symmachus ausgedrückt. *Vulg. defluxerunt* = יָבֵלוּ. Statt ויחרגו sie zittern hervor aus u. s. w., welche Lesart Hos. 11, 11. Mich. 7, 17 (vgl. auch 1 Sam. 16, 4 פ׳ לְקַרַאת) geschützt wird, bietet 2 Sam.: ויהגרו. Der syrische Sprachgebrauch, wonach erklärt wird: sie hinken hervor (s. m. Comment. S. 40), scheint doch zu ferne zu liegen, näher der hebräische, wonach zu erklären wäre: sie gürten sich; vgl. das Gürten zur Abreise Ex. 12, 11 und 2 Kön. 4, 29. Natürlich dann *Constr. praegn.* — St. ממס גרותיהם 2 Sam. תָּם—. Das Suff. ם— ist die frühere Suffixendung (Ewald krit. Gr. S. 374), kraft des Verhältnisses von Jes. 2, 4 (חַרְבֹתָם) zum jüngeren Zeitgenossen Mich. 4, 3 (wo חרבתיהם).

V. 47—51 wird der Inhalt des Ganzen noch einmal zusammengefasst. Jahve ist also der hülfreiche und lebendige Gott, mein Erretter und Beschützer; desshalb muss ich ihn preisen, denn er wird auch künftig den David, seinen Liebling, schützen und beschirmen. — V. 47: Bemerkenswerth ist hier die Dreizahl, wie im Eingange. חי יהוה lebendig ist Jahve, d. h. hülfreich und wirksam, nicht todt, gleich den Götzen. Sonst kommt חי יהוה nur als Schwurformel vor, ist aber hier nicht Wunsch, sondern blosse Aussage, wie ירום, wofür in der Bedeutung des Wunsches *impf. apoc.* stehen müsste. Man darf also nicht übersetzen: es lebe J., dann müsste וְחִי gesetzt sein, wie in וְחִי הַמֶּלֶךְ. — וירום und erhaben ist, näml. in unserm Bewusstsein, d. h. gepriesen. So auch nach dem Parall. Vgl. zu 21, 14. — אלהי ישעי mein Gott des Heils = mein Heilsgott: eine Verbindung, die in den Pss. oft wiederkehrt, v. 3. 25, 5. 27, 9. 33, 5, vgl. 43, 4. 51, 16. Bei den Propheten aber nur Jes. 17, 10. Mich. 7, 7. Hab. 3, 18. Im N. T. vgl. Luc. 1, 47 (*ἠγαλλίασε τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου*). Vgl. Ps. 3, 9. 2 Sam.: אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי der Gott meines Felsens des Heils d. h. der mein Heilsfels ist. Die Einfügung des צור vgl. v. 3 ist verstärkend. — — V. 48: Dieser Vers begründet den vorigen und könnte durch denn angeschlossen sein.

49. Der mich errettet — von meinen Feinden;
Auch über meine Widersacher erhöhst du mich,
Vom Gewaltmann rettest du mich.
50. Drum werd' ich preisen dich, unter den Heiden, Jahve
Und deinem Namen will ich singen,
51. Der erhöht das Heil seines Königes
Und erweiset Gnade seinem Gesalbten, —
Dem David und seinem Saamen — in Ewigkeit!

S. zu v. 5. — האל wieder in Apposition zu אלהי ישעי v. 47. — Der Plural נקמות hier (Ps. 58, 11 der Sing. נָקָם), weil sich David mehr als einmal an seinen Feinden gerächt hat. Passend beziehen wir diess auf den Geist der Empörung, den Gott brach, wie das Folgende sich auf die Siege bezieht, welche David mit Gottes Hülfe über seine Feinde errang. Vgl. v. 44. — Und zwingt Völker unter mich. Die Worte auch Ps. 47, 4. הדביר ist: in eine Ordnung treiben, zwingen, bezwingen. Vgl. 144, 2. 2 Sam.: ומוריד, ein Interpretament; und statt תחתי wieder תחתני, wie v. 37. 40. — — V. 49: Die Lesart מפלטי ist schon durch v. 2 gerechtfertigt. 2 Sam. מוציאי der mich herausführt. Zurückweisend auf v. 20. — Die verstärkende Cop. אף ist schon durch den kühnen Uebergang in die zweite Person (s. zu v. 16) gerechtfertigt. Jahve hat David nicht blos im Kriege von seinen Feinden befreit, sondern auch über sie zu grosser Macht erhoben. מִן־קָמַי 2 Sam. יְמִקָּמַי. S. zu v. 4. רוממם m. מן *Constr. praegn.* Mit רוממם (auch 27, 5. 37, 34) steht Ps. 59, 2 שְׂגַּב synonym. — איש חמס collect., wie der Parallelismus lehrt, wie איב v. 18. 2 Sam. verstärkend איש חמסים (vgl. Ps. 140, 2. 5), nach Analogie von איש דמים. — — V. 50: Der S. lässt den David schon den Entschluss aussprechen, auch die Heiden zur Religion Jahve's führen zu wollen. Vgl. Röm. 15, 19. Statt der gewöhnlichen Wortstellung אודך בגוים יהוה (vgl. Ps. 57, 10. 108, 3) hat 2 Sam. die gewähltere: אודך יהוה בגוים. — Die Form אזמרה zu Ende des Verses ist volltönender, und bei Aufforderung zum Singen wird das He der Bewegung gewöhnlich angefügt. 2 Sam. אֲזַמֵּר, obwohl jene Recension v. 22 u. 38 mit dem He nicht spart. — — V. 51 begründet den vorigen, wie v. 48 den 47sten. Vgl. zu v. 5. Gross machend d. h. denn er macht gross. Statt מַגְדִּל, wie auch 2 Sam. im K'tib, hat dort Q'ri מִגְדּוֹל ein Thurm, als Bild des Schutzes und der Wehr, vgl. Spr. 18, 10. Ps. 28, 8. 61, 4, ohne Zweifel erst aus unserer TLA. entstanden. — Der Plur. ישועות weist auf die Fülle des Heiles hin. — Die zusammengehörigen Worte לדוד ולזרעו treten erklärend zu למשיחו. Hier spricht sich Davids Zuversicht auf die Erfüllung der Verheissung (vgl. v. 31) an seine Familie 2 Sam. 7, 20. 26 aus. Es ist also kein Grund vorhanden, diese Worte für eine spätere, auf den Messias bezügliche, Glosse zu halten. Obwohl ein späterer Sänger in diesem Liede den David redend einführt, so zeigt doch hier die Art der Erwähnung des Königs, dass dieser nicht eigentlich selbst redet, wie diess auch in der verwandten Stelle 28, 8 nicht der Fall ist. So geht unser Dichter noch weiter als andere, welche den König neben ihrem Volke in ihr Gebet einschliessen (28, 8. 61, 7. 63, 12. 84, 10).

XIX.

Drei Strophen: 2—7; 8—11; 12—15. Der Himmel ist der beredteste Zeuge und sprechendste Verkünder der höchsten Herrlichkeit des Schöpfers, und diese Verkündigung und diese Erkenntniss, welche von den Himmeln ausgeht, dauert unaufhörlich, als würde sie von einem Tage dem andern, von einer Nacht der andern mitgetheilt und in ununterbrochener Folge verkündet. Durch die ganze Erde geht diess Wort der Himmel und besonders wird die Schöpfergrösse Gottes durch die Sonne gepriesen v. 2—7. Diese Herrlichkeit des Weltengottes offenbart sich auch in der besonderen Beziehung zum Volke Israel in seinem Gesetze v. 8—11. Aber jemehr der S. die erleuchtende und beseeligende Kraft des Gesetzes aus seinem eigenen Bewusstsein kennt und in je näherem Gnadenverhältnisse zu Gott der fromme Knecht steht, desto mehr fühlt er seine Unvollkommenheit gegenüber dem vollkommenen Gesetze. Daher endlich die Bitte an Jahve, die unbekannten Fehltritte und unabsichtlichen Schwachheitssünden ihm zu vergeben, auch ihn vor der sittlichen Herrschaft frecher und stolzer Frevler zu schützen, damit er nicht durch deren Ueberredung und Zwang zu grober Missethat verführt werde. Endlich nimmt er noch Gottes Wohlgefallen für sein Gebet in Anspruch und schliesst mit dem Ausdruck freudigen Vertrauens.

Das Lied, welches der S. nicht in seinem Namen allein, sondern in dem Aller spricht, die gleichen Empfindungen zugänglich sind, wird durch folgenden Grundgedanken als ein Ganzes zusammengehalten: der allgemeine Weltengott (El, vgl. Ken. I. 237), dessen Herrlichkeit der Himmel mit seinen Wundern verkündet, hat (— und wie muss dadurch die Ehrfurcht vor dem Gesetze gesteigert werden! —) als Gott Israel, als Jahve (hier nach sieben Mal genannt) seinen Willen im unvergleichlichen Gesetz offenbart, dem gegenüber auch der fromme Mensch seine Schwäche und Unvollkommenheit fühlen muss. So dienen also v. 1—7 als Einleitung, um durch den Hinblick auf die Herrlichkeit Gottes als Urhebers der äusseren Schöpfung desto stärker die Unvergleichlichkeit der geistigen Schöpfung, des Gesetzes, dessen ein so erhabener Gott sein Volk gewürdigt, hervorzuheben. Zuerst wird v. 5 die irdische Sonne gepriesen, um dann auf die geistige Sonne, das Gesetz — das seinem Geist und Wesen nach gepriesen wird — überzugehen. So verknüpft ein innerer Gedanke nothwendig das Ganze. Dass der S. in demselben Liede, welches mit erhabener und freudiger Naturanschauung beginnt, dann v. 13 f. auf seine eigene Schwäche kommt, fände schon an 8, 5 seine Parallele, wenn es sich nicht dadurch erklärte, dass sich der S. ja zunächst dem vollkommenen Gesetze gegenüber betrachtet. Wie jener Ps. mit jubelndem Preise Gottes schliesst, so dieser mit zuversichtlicher Freudigkeit, da er Gott seinen Hort und Erlöser nennt, den er die wohlwollende Aufnahme seines Gebetes

anheimstellt. Bleibt der Uebergang zum Preise des Gesetzes v. 8, trotz des deutlich hervortretenden Grundgedankens, auch allerdings ein rascher und plötzlicher, so muss man diess doch der dichterischen Eigenthümlichkeit zurechnen. Der S. setzt hier die Einsicht in den leitenden Grundgedanken beim Hörer voraus. Ist Ton, Bewegung und Rhythmus der Sprache v. 8 ff. ruhiger und gemessener als im Vorigen, so erklärt sich diess aus dem Gegenstande der Betrachtung, dem Gesetze, welches nicht wie die äussere Schöpfung in das Gebiet der lebhaft angeregten Anschauung fällt.

Dem Vorsteher. Ein Gesang David's.

2. Die Himmel — erzählen die Ehre Gottes
Und das Werk seiner Hände — kündet das Firmament.
3. Tag dem Tage strömet Rede zu
Und Nacht der Nacht — kündet Erkenntniss.
4. Nicht Rede ist('s) und nicht sind('s) Worte,
Nicht — gehört wird ihre Stimme:

V. 2: Nichts verkündet und bezeugt so überredend die Herrlichkeit Gottes als Weltenschöpfers, als im Orient die Pracht des sternenbesäten nächtlichen Himmels oder dessen durchsichtige Klarheit und tiefe Bläue bei Tage. Daher verweilt hier der S., vor allen Wundern der Schöpfung, allein beim Himmel. — Himmel und Firmament (Veste) treten hier wie persönlich auf und sind nach Gen. 1, 8 identisch; רקיע, auch Ps. 150, 1, ist aber der Genesis entnommen und bezeichnet das Himmelsgewölbe mit Sonne, Mond und Sternen, Gen. 1, 14 f. Beide Versglieder sind auseinander zu ergänzen: Die Himmel erzählen, oder das Firmament verkündet (lehrt kennen, nämlich durch sich selbst, durch sein Dasein) das Werk seiner Hände (d. h. das was Gott gemacht hat, sein Schöpferwerk) und (somit) die Herrlichkeit Gottes (d. h. was er ist, sein majestätisches Wesen, wie ja כבוד die Summe der göttlichen Attribute ist, somit ihn als אל הכבוד 29, 3, מלך ה׳ 24, 7, hier zunächst den mächtigen und majestätischen Schöpfer). Vgl. Röm. 1, 20, wo כבוד אל durch „ewige Kraft und Göttlichkeit" umschrieben wird. Die Vbb. ספר erzählen und הגיד verkünden (d. h. lehrt kennen, nicht gradezu preisen) stehen parallel. Die Partic., welche einen festen, dauernden Zustand ausdrücken, stehen im Sinne des aorist. Praes. und können somit, als dem Impf. nahe, welches v. 3 eintritt, damit abwechseln. — — V. 3: Tag (an welchem stets die Sonne leuchtet) dem Tage zuströmt (verkündet, überliefert in Fülle) Rede, nämlich die Rede, die ihm von den Himmeln mitgetheilt ist, und Nacht (in welcher Mond und Sterne leuchten) der Nacht kündet Erkenntniss (דעת niemals Kunde), nämlich der „Ehre Gottes" Erkenntniss, welche vom Firmamente ausgeht. Wie bis v. 7 die Beziehung durchweg auf den Himmel v. 1 genommen ist, so steht auch hier אמר in Bezug auf מספרים und דעת auf מגיד. — — V. 4 u. 5 gehören dem Gedanken nach sehr enge zusammen, so dass v. 5 eine Art Gegensatz zu v. 4 bildet. Sinn: die Rede und Erkenntniss des Himmels, die Tag und Nacht unaufhörlich fortpflanzen, ist zwar

5. In die ganze Erde geht aus ihr Schall —
Und an's Ende des Erdballs ihre Worte,
Der Sonne — hat gesetzt er ein Zelt an ihnen.

---

keine gewöhnliche, menschliche Rede im eigentlichen Sinne (— denn dass eine solche gemeint sei, besagt das zu אין אמר erläuternd hinzugesetzte אין דברים —), aber für jeden tiefer fühlenden, für den tiefer forschenden Geist reden Himmel und Firmament durch die ganze Erde eine sehr vernehmbare Sprache. Auch hier bezieht sich אמר, dessen Erklärung דברים, auf die Rede und Verkündigung des Himmels oder Firmaments, und auf Himmel und Firmament bezieht sich auch das Suff. in קולם. — Die Worte בלי נשמע קולם sind nicht relativ zu fassen und geben das Verständniss zum Vorigen. Auf dem vorangestellten נשמע liegt der Nachdruck. Zu בלי vgl. Ew. §. 506. — — V. 5: Die beiden erstern Gl. werden Röm. 10, 18 auf die Verbreitung der Herrlichkeit des Evangeliums über die ganze Erde angewendet. Die Suff. in קום, מליהם und בהם gehen auch hier wieder auf Himmel und Firmament zurück. Pf. יצא aorist. — Das schwierige Wort קַו (Ew. §. 318. 4) hat anderweitig die Bedeutung Messschnur und sonach ist erklärt worden: Ueber die ganze Erde (besser: durch die ganze E.) geht aus (Jer. 31, 39, vgl. m. Jes. 15, 3) ihre Messschnur, d. h. die ganze Erde ist ihr (des Himmels und des Firmaments) Antheil und Gebiet. Allein gegen diese Auffassung spricht schon der Parall. mit dem folgenden מלים, der so augenscheinlich ist (wie auch בקצה תבל dem בכל הארץ entspricht), dass Gesenius und Olshausen selbst קוֹלָם conjecturirten und die Vss. entsprechend übersetzen (LXX. *ἡ φθόγγος*. *Symm.* *ἦχος*. *Vulg.* *sonus*). Ferner gewinnen wir dann keinen unmittelbaren Gegensatz zum Vorigen, der, um den Inhalt von v. 4 richtig würdigen zu können, doch nothwendig ist. Auch wäre der Ausdruck für jenen Gedanken zu breit, denn dass das Gebiet des Himmels über die ganze Erde geht, besagt schon בכל הארץ, auch wenn wir יצא קום anders deuten. Endlich liegt die Bedeutung Schall, Laut wirklich in dem Worte, das hier mit dichterischer Kühnheit gebraucht ist. קו gehört nämlich zum St. קוה eig. strengen, spannen, wie *τείνω*, *tendo*, Pi. anhalten, warten, harren, und indem ersteres auf die Stimme übertragen wird, ist קו s. v. a. die Intension der Stimme, Spannung der Stimme, Ton, Schall, wie *τόνος* sowohl Strick als Ton und *τόνάω* laute Stimme bedeute. Dabei ist, nach Ewald, dem wir diese Erklärung verdanken, auch zu berücksichtigen, dass die Alten noch keine Darmsaiten hatten, sondern ihre Saiteninstrumente mit ganz gewöhnlichen Stricken und Fäden bezogen. — Die Worte: „und an's Ende des Erdball's (תבל, worüber zu 9, 9) ihre Worte" sind den vorigen parall. — לשמש וגו׳ ebensowenig wie v. 4 ein rel. Satz. Die Worte stehen zwar etwas abgerissen da, treten aber erläuternd zum Vorigen: Durch die ganze Erde geht jene Verkündigung des Himmels; da ja an diesem die Sonne prangt, das staunenswertheste Wunder, welche das beredteste Zeugniss von dem Schöpfungswerke Gottes und somit seiner Herrlichkeit ablegt. שמש ist hier *masc. gen.* wie v. 6. Fast alle Orientalen stellen die Sonne, das befruchtende Princip (Báal) als männlich dar, im Hebr. ist שמש sonst freilich, ausgenommen wenige Stellen (Gen. 19. 23. Ps. 113. 3) immer

6. Und sie — wie ein Bräutigam, der hervorgeht aus seiner Kammer,
Sie frohlockt wie ein Held — zu laufen die Bahn.
7. Von dem Ende der Himmel ist ihr Ausgang
Und ihr Ablauf auf ihren Enden,
Und nicht ist Verborgenes — vor ihrer Gluth.
8. Das Gesetz Jahve's ist unsträflich, Seelenerquickend,
Das Zeugniss Jahve's ist sicher, — weise machend Einfalt;

---

gen. fem. Ew. §. 366. Hier wegen des dichterischen Bildes *masc.* (Ew. §. 569 a. E.), da die Sonne mit einem Bräutigam verglichen wird. Sachs und Köster daher: Sonnenball, Ewald: Sonnenkönig oder sogar Helios, ganz unpassend, denn einen solchen kannten die Hebr. nicht. — In שָׂם ist אֶל v. 2 Subj. Er hat ihr ein Zelt (d. i. Wohnzelt) gesetzt, d. h. ohne Bild: ihr einen Platz angewiesen. — — V. 6: In beiden Gl. ist — wie namentlich das zweite Gl. hier und der Schluss v. 7 lehren — die rüstige, frische, selbstbewusste Kraft der Vergleichungspunkt. — יוצא וגו׳ Apposition zu חתן. — Kammer d. i. Brautkammer, eheliche Kammer, denn חֻפָּה (worüber Meier zu Jo. S. 114) ist jederzeit *thalamus nuptialis.* Fränkel in Fürst's Orient 1840. S. 326. — תקופה ist nicht: Kreislauf, Umlauf, sondern überall: Ablauf, d. h. hier Untergang, = מָבוֹא, entgegengesetzt מוֹצָא (wie denn בא das eigentliche Wort vom Niedergange, יצא vom Aufgange der Sonne). — Das Suff. in על קצותם geht auf השמים im vor. Gl. und die Präp. על erklärt sich daraus, weil es den Alten schien, als ob die Sonne auf die Grenzen des Himmels (und somit der Erde) herabkäme. — Und nicht ist Verborgenes, d. h. nicht ist etwas, was geborgen wäre, vor ihrer Gluth d. h. vor ihrem erwärmenden Lichte. —

V. 8—10 wird nun die geistige Schöpfung, die geistige Sonne gepriesen (vgl. die Inhaltsangabe). Zwölffacher Preis des Gesetzes wird ausgesprochen, so aber, dass, wie Jes. 11, 2, die Wirkungen des göttlichen Geistes paarweise sich gruppiren und 9, 5 die Namen des Messias, so auch hier die Lobsprüche des Gesetzes in sechs Paare zusammentreten. Der Aussage über das Gesetz folgt jederzeit die Wirkung (z. B. das Gesetz Jahve's ist vollkommen [und daher] Seelenerquickend). Diess wird dadurch angezeigt, dass jedesmal beim ersten Lobspruch der Name Jahve's steht und beim zweiten die Cop. fehlt. Der Name Jahve's hallt bedeutsam und nachdrucksvoll siebenmal wieder. Der erhabene und majestätische Weltenschöpfer (2—7) ist der Gott Israel's, ist Jahve. — V. 8: Das Gesetz Jahve's ist vollkommen, nämlich insofern es vollkommner Ausdruck des göttlichen Willens ist, und daher Seelenerquickend d. h. beruhigend, weil das Gesetz in allen Fällen Aufschluss giebt über den Willen Gottes. משיבת נפש eigtl. zurückführend die Seele, weil sie beim Kummer gleichsam zu entfliehen scheint, Klagl. 1, 11. vgl. das. v. 16. Ruth. 4, 15. Ueber den *St. cstr.* hier und im Verfolge Ew. §. 503. — Zeugniss wird das Gesetz Jahve's genannt, weil es vom Willen Gottes zeigt, natürlich also auch gegen die Sünde. Das Zeugniss ist sicher, in allen Fällen bewährt und zuverlässig, daher auch weisemachend Einfalt. Vgl. *σοφίσαι* 2 Tim. 3, 15, auch erinnere man sich, dass der Hebr. die חכמה nur im religiösen Sinne kennt. Das Abstr. פתי steht als Massenwort f. die Einfältigen, Unerfahrnen, zu denen zwar nicht der

9. Die Gebote Jahve's schlicht, Herzerfreuend,
Die Verordnung Jahve's lauter, — Augenerleuchtend;
10. Die Furcht Jahve's rein, bestehend für ewig,
Die Rechte Jahve's sind Wahrheit,
Sind gerecht allzumal,
11. Die köstlicher sind als Gold und viel glänzend Gold
Und süsser als Honig — und Seim der Honigscheibe.
12. Auch dein Knecht ist erleuchtet durch sie,
In ihrem Bewahren — ist reicher Lohn.
13. Verirrungen, wer kann sie merken?
Von verborgenen sprich mich frei!

Thor (נבל 14, 1) gehört, weil zu ihm die Stimme des Gesetzes nicht dringt, aber grade der Gerechte, dem es noch oft an der rechten Erkenntniss fehlt. — — V. 9: Die Gebote Jahve's sind schlicht, ohne Falsch und nicht trügerisch, wie menschliches Meinen und das des eigenen Herzens, und daher Herzerfreuend, mit Dank und Freude erfüllend. — Die Verordnung Jahve's ist lauter, ohne Trug und Makel, daher Augenerleuchtend d. h. fröhlich machend; denn in der Freude strahlt das Auge. Vgl. Ps. 13, 4. 34, 6. — — V. 10: Die Furcht Jahve's steht hier und 34, 12 anders als 5, 8. Sie ist hier: die Anleitung Jahve zu fürchten, das Gesetz, wie auch Spr. 1, 29. 2, 5. 15, 33. vgl. Dt. 17, 19. Die Furcht J. ist rein, ohne Makel und daher bestehend für ewig, nicht veränderlich gleich Menschensatzungen, sondern seinem Wesen nach für alle Zeiten gegeben, daher es denn auch eine Vorbereitung zum Evangelium war. Mt. 5, 17. 18. Vgl. Ken. I. 549 f. Zu עמד vgl. Ps. 33, 11. 112, 3. — Die Rechte Jahve's sind Wahrheit (nachdrucksvoll das Abstr. אמת Ew. §. 547), also nicht lügnerisch und daher sind sie gerecht, dem Begriff des Rechtes entsprechend allzumal. — — V. 11 schliesst ab und preist im Ganzen die Herrlichkeit des im Vor. im Einzelnen gepriesenen Gesetzes. Der Art. vor dem Part. נחמדים geht auf משפטי יי v. 10 zurück. S. zu 18, 33. — —

V. 12—15. Der vorhergehende Gedanke führt den Gerechten auf sich selbst zurück. Obwohl ein Knecht Gottes (s. zu 18, 1), voll freudiger Zuversicht zu ihm, daher er ihn v. 15 seinen Hort und Erlöser nennt, fleht er Gott doch an — da ja grade auch der Gerechte oft nicht ohne Einfalt, vgl. v. 8 z. E. — ihn von begangenen Schwachheitssünden und unbewussten Fehltritten freizusprechen, aber auch von groben und frechen Sündern fernzuhalten, dann werde er von grober und muthwilliger Uebertretung, zu welcher ihn jene verführen könnten, frei bleiben. — V. 12: Er ist erleuchtet, belehrt (vgl. Spr. 6, 23, wo das Gesetz eine Leuchte heisst), nämlich dauernd, wie das Partic. aussagt. Vgl. zu v. 2. — בהם geht auf die משפטי יי v. 10. — In ihrem Bewahren (ihrer Haltung) ist grosser Lohn, also auch für mich, deinen Knecht. — — V. 13: Der S. wird zu dieser Bitte veranlasst, weil er durch die hier v. 13. 14 gemeinten Sünden des grossen Lohnes, der in der Haltung des Gesetzes liegt (v. 12), verloren gehen könnte. Hier v. 13 werden zuerst die subjectiven Hindernisse genannt. Verirrungen (Fehltritte), wer kann sie merken? Wer kann sie alle verstehen und zählen, da sie so zahllos sind und man so leicht in sie verfällt? שגיאה = שְׁגָגָה im Gesetz. שגיאות (der dritte Rad. ה in א

14. Auch von Stolzen halte fern deinen Knecht —
Nicht mögen sie herrschen über mich!
Dann bin unsträflich ich
Und freigesprochen — von grosser Missethat.
15. Seien zum Wohlgefallen die Worte meines Mundes und mein Herzenssinnen vor dir,
Jahve, mein Hort und mein Erlöser!

---

gewandelt) sind Irrthümer, Fehltritte, mit dem Nebensinn des Unvorsätzlichen, die näher bezeichnet werden durch נסתרות verborgene Sünden, deren keine in der Seele wie unbewusst sich entwickelt, jedenfalls unvorsätzliche. — — V. 14: Es giebt aber auch objective Hindernisse, z. B. der sittlich und religiös verderbliche Einfluss der frechen Frevler, daher der Knecht Gottes fleht, ihn fern von denselben zu halten. Die זֵדִים, die Stolzen, Uebermüthigen, sind solche, die mit Wissen und Willen frech dem Gesetze Gottes zuwiderhandeln (vgl. das Vb. זוד und die Derivv. Ex. 21, 14. Dt. 18, 22. 17, 12. 1 Sam. 17, 28. Jes. 13, 11), sie sind die frechen Verächter Jahve's und seiner Verehrer. Vgl. Jes. 13, 11. Ps. 86, 14. — Nicht mögen sie herrschen über mich! Man denke hier an eine sittliche Herrschaft, wie eine solche der Sünde selbst zugeschrieben wird, Gen. 4, 7, vgl. Röm. 6, 14. — אָז dann, nämlich wenn du mich von solchen Menschen und ihrem verderblichen Einfluss zurückhältst — dann bleibe ich freigesprochen von grosser Missethat, in die ich sonst leicht verfallen könnte, frei also von bewusster und absichtlicher Versündigung überhaupt, und gehe des grossen Lohnes, der in der Haltung des Gesetzes liegt (v. 12), daher nicht verlustig, weil du mir auch die unabsichtlich begangenen Irrthümer nicht anrechnest. אֵיתָם ist 1 Pers. Impf. Q. von תמם, f. אֵתָם. Der Vocal *e* ist *plene* m. Jod geschrieben. In vielen Codd. fehlt es auch. Vgl. Ew. §. 270. 2. פֶּשַׁע steht von der Treulosigkeit gegen Gott, der Gottlosigkeit, und ist Missethat, das stärkste Wort für die Sünde. Vgl. Hi. 34, 37. Das Vb. פָּשַׁע ist eigtl. in sinnlicher Bedeutung: sich sperren, ungehorsam, treulos sein; daher in geistiger Bedeutung: grob sündigen, im Nif. in sinnlicher Bedeutung: sich sperren. Ewald zu Spr. 18, 19. — נקיתי führt zurück auf נקני v. 13. — — V. 15: Der dringende ernste Inhalt des Liedes erheischte nun auch eine dringende Schlussbitte. — יהיו לרצון ist ein Ausdruck vom Opfer entlehnt. Lev. 19, 5. 7. 22, 19. 20. 29. 23, 11. Jes. 56, 7. 60, 7. Röm. 12, 1. — „Worte meines Mundes" (eigtl. meine Mundesworte) und „mein Herzenssinnen" (eigtl. mein Sinnen des Herzens) sind eben das Gebet v. 2—12 selbst. So steht 5, 2 הגיגי neben אמרי. Vgl. 39, 4. Vgl. zu 1, 2. — לפניך (zu הגיון לבי gehörend) vor dir d. h. dir angenehm. Gen. 6, 9. — Zu צורי vgl. 18, 3. 47.

XX.

Drei Strophen: v. 2—6; 7—9; 10. Das Volk spricht gegen den Jahve den Wunsch aus, er möge den König in dem bevorstehenden Kriege schützen und ihm den Sieg erringen helfen; sein Volk möge jauchzen und siegreich sein und so die Wünsche des Königes erfüllen, v. 2—6. Gott wird — so sagt dem Volke seine Zuversicht — dem Könige den Sieg schenken, und diese Zuversicht ist in dem hingebendsten Vertrauen auf Gott begründet, v. 7—9. Aufforderung zur Hülfe und wiederholter Wunsch schliessen das Lied. — Die drei Strophen scheiden sich auch durch das: „er erhöre dich" v. 2, „er erhöre ihn" v. 7 und „er erhöre uns" v. 10.

Das Lied geht auf eine Zeit der Noth (v. 2), da man Gott um Hülfe anruft (v. 10), beim Auszuge eines Königes (v. 7, aus Juda, v. 3, vgl. 21, 8) in den Krieg gegen mächtige Feinde, v. 8, von deren Druck das Volk sich zu erheben wünscht, v. 9. Es ist laut v. 4 unter Opfern gesungen. Eine bestimmte Veranlassung darf man nicht suchen; das Lied ist vielmehr bestimmt, von der Gemeinde gesungen zu werden, so oft der König in den Krieg zieht, so oft das Volk von Feinden bedroht ist und zu Gott um Hülfe fleht, daher steht v. 2: „zur Zeit der Noth" und v. 10: „zur Zeit unseres Rufens." Das Volk redet überall und der Gebrauch der ersten Person Sing. v. 7 spricht dagegen ebensowenig, wie z. B. in Ps. 9. Die Annahme, dass der Vf. ein König sei, der das Lied für sich selbst und zum Gebrauch der Gemeinde gedichtet habe, lässt sich nur aus dem Interesse für davidische Abfassung der Psalmen erklären.

Dem Vorsteher. Ein Gesang David's.

2. Erhöre dich Jahve zur Zeit der Noth!
Erhöhe dich — der Name des Gottes Jaqob's!
3. Er sende deine Hülfe aus dem Heiligthum
Und von Zion aus — er dich stütze!
4. Er gedenke all deiner Speiseopfer
Und deine Brandopfer — woll' er halten werth! [Pause.]

Dass v. 2—6 Alles als Wunsch zu fassen sei, lehrt die Form ידשנה v. 4 und נרננה v. 6, sowie das Schlusswort v. 10 „er erhöre uns", da dieses zum Anfange zurückkehrt. — V. 2: Am Tage, oder zur Zeit der Noth (4, 2) d. h. so oft als uns eine Kriegsgefahr droht. — „Er erhöhe dich", d. h. schütze dich, nach dem Bild, wonach Gott eine Höhe (משגב) d. h. Zuflucht, Schutz genannt wird, vgl. 9, 10. 18, 3. So auch 59, 2. 69, 30. 91, 14 und 18, 49 רוממך. — Der Name des Gottes Jaqob. Vgl. zu 5, 12. Zu יעקב vgl. zu 14, 7. — — V. 3: „Aus Zion", vgl. 14, 7. 110, 2. — Zu סעד vgl. 18, 36. — — V. 4: Er gedenke, vergesse nicht, nehme nicht gleichgültig auf.

5. Er gebe dir nach deinem Herzen
Und all deinen Rathschlag er vollführ.
6. Mögen wir jubeln in deinem Heil —
Und im Namen unseres Gottes gross wir sein!
Erfülle Jahve — alle deine Begehren!
7. Jetzt ich weiss, — dass da hilft Jahve — seinem Gesalbten,
Ihn erhören wird aus seinen heiligen Himmeln
Durch rettende Siegesthaten — seiner Rechten.
8. Diese der Wagen und jene der Rosse,
Doch wir des Namen's Jahve's unseres Gottes gedenken.

Um der frommen Gesinnung willen, mit der diese Opfer beim Auszuge des Königs in den Krieg dargebracht werden (vgl. 1 Sam. 13, 9), haben sie für Gott Werth. Das Selah steht auch hier, wie 4, 3, inmitten der Strophe am rechten Orte. Man hat sich eine Pause zu denken, während welcher die Opfer dargebracht werden; dann fährt die Gemeinde fort. — Er erkläre für fett (יְדַשְּׁנֶה), eig. er mache fett, halte dafür, d. h. er nehme wohlgefällig an, halte werth, vgl. 23, 5, denn nach dem Glauben der Alten waren die fettesten Opfer der Gottheit am angenehmsten und lieblichsten. Ueber das He der Bewegung ה— statt ה— vgl. Ew. §. 294 a. E. Selten steht es so an der dritten Person, weil das Streben des Gemüths, wenn es Wünsche an Abwesende betrifft, sich nicht so stark ausdrückt. Doch vgl. Jes. 5, 19. Ew. §. 293. — — V. 6: Auch hier ist Alles noch Wunsch, wie im Vorigen, somit: Mögen wir jubeln u. s. w. Das He der Bewegung konnte an נדגל fehlen, da es vorangegangen ist. Man hat דגל auch hier als Denom. von דֶּגֶל die Fahne aufgefasst: Fahnen tragen. Mögen wir Fahnen tragen, wäre nach dem Zusammenhange s. v. a.: mögen wir Fahnen zum Zeichen unseres Jubels erheben, Panier schwingen! Wir erklären: mögen wir stark oder gross sein = siegen, wie Part. Pa. דָּגוּל Hohl. 5, 10 im Sinne von: ausgezeichnet; denn דגל ist s. v. a. גדל eig. drehen (vgl. חגל, חָיִל). LXX. *μεγαλυνθησόμεθα*, *Vulg. magnificabimur*. So ist man einer Conjectur, welche nahe läge, überhoben. Man könnte nämlich נְגַדֵּל, vgl. Ps. 34, 3, schreiben wollen. Dort mit ל construirt, wäre das Vb. hier im Sinne von rühmen m. ב verbunden, wie im Vorigen רנן, sonst שמח, עלץ u. Aa. — Zu בשם אׄ vgl. 44, 6 und hier zu v. 2. — —

V. 7: Auch hier spricht das Volk, obwohl der Sing. eintritt. Es redet von sich als von einem Einzelnen, einem Ganzen, der Gemeinde. Plötzlich kommt aber die feste Zuversicht der Erhörung, daher: jetzt ich weiss. Vgl. zu 6, 9. — Im Feuer der Rede steht von der gewissen Zukunft zuerst das Pf. הושיע, dann tritt in der Fortsetzung ruhiger die zweite Form ein. Ew. §. 612. — Dass hier die Hülfe vom Himmel kommt, v. 3 von Zion aus erwartet wird, steht in keinem Widerspruch. S. zu 7, 8. — בגבורות ישׁע gehört zusammen. יָשַׁע wie 12, 6. — Seiner Rechten, vgl. 18, 36. — — V. 8. 9 wird der Grund der Hoffnung der Erhörung vom Himmel ausgeführt: Jahve ist unsere Zuversicht, der wird schon helfen, während die Feinde mit irdischen Kriegswaffen, Kriegswagen und Streitrossen herbeiziehn. Vgl. 33, 16. 17. 44, 7. Jes. 31, 3. 1 Sam. 17, 45. Die Hebr., welche überhaupt erst unter Salomo die Kriegführung mit Wagen und Rossen zu üben begannen,

9. Sie sich krümmen und fallen,
Doch wir stehen auf, — und besteh'n!
10. Jahve, o hilf!
O König! erhör' uns zur Zeit, da wir rufen!

---

konnten bei der bergigen Beschaffenheit des Landes nie viel darauf halten, auch war dem Könige eine kriegerische Einrichtung nach Art anderer Völker verboten. Dt. 17, 16. Zum ersten Gl. kann aus dem Folgenden nur הזכירו ergänzt werden. הזכיר heisst immer erwähnen, verkünden, wie auch hier die Grundstellung Ex. 23, 13 zeigt; niemals, auch Ps. 71, 16 nicht, gradezu s. v. a. preisen. Da es nun aber mit ב construirt ist, so hat Gedenken allerdings den Sinn des rühmenden Gedenkens, vgl. zu 5, 12. 9, 3. נזכיר steht übrigens wohl in Beziehung auf יזכר v. 4: Er gedenke unserer Opfer, wie wir seiner rühmend gedenken, nur auf ihn vertrauen. — — V. 9: Auch hier spricht sich die feste Zuversicht im Ps. aus. Eine nachdrückliche Verbindung wie המה כרעו auch 22, 18. 23, 4. 27, 2. Hi. 24, 13. — Wir stehen auf, erheben uns (vgl. zu קום 1, 5), nämlich von dem feindlichen Druck und der Uebermacht, welcher wir bis jetzt erliegen. — Die Bedeutung von עמד leitet sich ab von der des in sich Gesammeltseins, des Festseins. Vgl. עמם. — נתעודד 140, 9. 147, 6. LXX. *ἀνορθώθημεν.*

V. 10: Die Zuversicht, welche die Gemeinde v. 7—9 ausgesprochen hatte, drängt nun zur zuversichtlichen Aufforderung, während Anfangs (2—6) nur erst der Wunsch um Hülfe laut werden konnte, daher: „O hilf!“ in Beziehung auf v. 7: „er hilft“. Nachdrucksvoll besteht das ganze Versglied nur aus diesem kurzen Ausruf. Das Athnach bei הושיעה steht nicht wie etwa R'bia z. B. v. 7, wo es bei גבורות nur den Tonfall aufhält, obwohl ישע enge dazu gehört; es kann nicht das unmittelbar zum Verb. gehörige Obj. von diesem trennen; auch 21, 5 ist diess nicht der Fall, denn dort ist vor ארך וגו׳ vielmehr wiederum נתתה zu ergänzen. Man müsste also das Athnach nach המלך setzen und erklären: o hilf dem Könige! Allein zu einer solchen Aenderung des Accentes ist überhaupt gar kein ausreichender Grund vorhanden. Vielmehr wird Gott hier zum Beginn des zweiten Versgliedes mit Nachdruck: „O König!“ angerufen, als der König der Könige in einem Gebete für den irdischen König und das Volk. Vgl. zu 5, 3. — Der lebhafte Ton der Aufforderung senkt sich zu Ende in den Worten: „Er erhöre uns“ wieder herab zu dem ruhigeren des Wunsches, und so kehrt das Lied zum Anfange der ersten und zweiten Strophe v. 2. 7 zurück. Der Refrain v. 1 u. 10 klingt nur an. Vgl. zu 24, 9.

XXI.

Das Ganze zerfällt in drei Strophen: v. 2—8; 9—13; 14. Der neunte V., wo sich die Rede an den König wendet, ist ein Hauptabschnitt; v. 14 scheidet sich durch seinen Inhalt und seine Rückkehr zu v. 2 im Ausdruck (durch „ob deiner Kraft“) als eigene Schluss-

strophe ab. — Der Sänger spricht den Dank des Königs für Heil und Stärke, die er ihm nach dem Wunsche seines Herzens gewähren wird, aus (v. 1 u. 2), und genauer wird diess dann dahin bestimmt, dass das Heil und die Stärke in der Herrschaft v. 4, in langem Leben v. 5, in Ehre und Glanz v. 6, im segensreichen Wirken v. 7, in der Besiegung aller Feinde v. 9 ff. bestehen. Für die gewiss erhoffte Erfüllung dieser Hoffnung wird dem Herrn v. 14 Preis verheissen:

Man hat sich gewöhnt, Ps. 20 u. 21 als ein Psalmenpaar zu betrachten und Einem Verf. beizulegen, ohne dass nach Inhalt und Ausdruck dafür ein stichhaltiger Grund aufgebracht werden könnte. Weil man aber annahm, dieses Lied schildere die Erfüllung der in Ps. 20 ausgesprochenen Wünsche und sei bei der Rückkehr des Königs aus siegreichem Kriege gesungen, reihte man es zu Ps. 20. Schon die Inhaltsangabe erweist diese Ansicht als eine irrige; vielmehr haben wir hier ein Lied, wie es beim Regierungsantritt eines Königes gesungen werden konnte. Es schildert wie Ps. 2 die ideale Person des Königes, den König seiner Idee nach, spricht frohe Hoffnungen für dessen bevorstehende Herrschaft aus und verheisst v. 14 dann Preis für die gewiss erhoffte Erfüllung derselben, nicht für schon gewährtes Glück. So hat das Lied durchweg prophetischen Charakter, auch insofern v. 5 und 7 („auf ewig") Beziehung genommen scheint auf die Verheissungen 2 Sam. 7. 23, 1—8 (Ps. 132, 12). Diese ideale und messianische Färbung zeigt sich auch sonst im Einzelnen („du setzest ihn zu Segnungen" v. 7, vgl. Gen. 12, 2 — und v. 10 „zur Zeit deines Antlitzes", ein Ausdruck, der sonst nur von Gott vorkommt).

Dem Vorsteher. Ein Lied David's.

2. Jahve ob deiner Macht sich freut der König
Und ob deinem Heil — wie jubelt er sehr.
3. Den Wunsch seines Herzen's giebst du ihm
Und das Begehr seiner Lippen — nicht du verweigerst. [Pause.]

V. 2: שׂמח und גיל m. ב in = ob, über. S. zu 5, 12. 9, 3. 20, 5. — מלך, wofür v. 8 ׳המלך Der Art. konnte dichterisch (vgl. 2, 12. 45, 2) um so eher fehlen, da nicht nur von der Person eines bestimmten Königes, sondern von dem Könige auf David's Thron überhaupt die Rede ist. ׳מַה יָגִיל Q'ri: מַה־יָגֵל, was nicht als Jussiv aufzufassen ist. Der Accent wird aber nach einem Gesetze des Wohllautes von der letzten Sylbe auf die vorletzte zurückgezogen, weil ein einsylbiges, betontes Wort folgt. Vgl. Hitzig's krit. N. zu 26, 2. Ew. §. 252 a. E. Vgl. noch תָּלֶן 2 Sam. 17, 16. — — V. 3: Die Pff. v. 3 u. 5 stehen aoristisch, wie die Impff. v. 2. 4. 6 ff. — Der Wunsch seines Herzens und das Begehr seiner Lippen ist eben Wunsch und Begehr nach Heil und Stärke in Gott (v. 1), oder genauer laut dem Folgenden v. 4 f., nach vielen „Segnungen des Glücks", nämlich nach Ertheilung der Herrschaft v. 4, nach Dauer und langem Leben v. 5,

4. Denn du überraschest ihn mit Segnungen des Glücks,
Setzest auf sein Haupt — eine feingoldene Krone.

5. Leben er bittet von dir: du giebst [es] ihm,
Dauer der Tage — auf immer und ewig.

---

nach den v. 6 f. 9 f. verheissenen Segnungen. Die Beziehung auf das v. 5 Verheissene erhellt aus dem Anfange v. 5, der an v. 3 anknüpft: dass aber auch das v. 6 ff. Verheissene zugleich der Wunsch des Herzens sei, erhellt aus dem: „in deinem Heil", zurückweisend auf v. 2. — Zu תאות לבו נ׳ לו vgl. 37, 4: יִתֶּן לְךָ מִשְׁאֲלוֹת לִבֶּךָ Zur seltneren volleren Schreibung תָּה— f. תָ— vgl. Ew. §. 281. — Das Hapaxl. ארשת verw. mit ירש urspr. bedürfen, begehren, an sich reissen; vgl. Nif. von ירש m. רוש arm sein; *cupio* verw. m. *capio, occupo,* daher ארשת s. v. a. ירשה 61, 6. — Zum St. מנע vgl. Meier z. Jo. S. 65. — Selah steht hier an der rechten Stelle, weil v. 4 f. weiter ausgeführt wird, worin der Wunsch des Herzens v. 3 besteht. Die Pause soll zur Besinnung und Sammlung dienen, denn es gilt nun die nähere Entwicklung des Wunsches, welchen Gott dem Könige gewährt und zum Theil schon gewährt hat. — — V. 4 beginnt das Vorige weiter auszuführen, begründet v. 3 und sagt, worin der Wunsch des Herzens (v. 3) nach Heil (v. 2) bestehe. Hier folgt die erste Begründung von v. 3, die Segnungen entwickelnd, die der König und sein Haus selbst erfahren wird, v. 7 dann die zweite Begründung, worin zugleich gesagt wird, wie von der Königskrone auch reicher Segen auf Andere ausgehe. — קדם wie 17, 13. 18, 6, hier mit dopp. Acc. wie 59, 11. Ew. §. 479. — „Segnungen des Glücks." Ganz allgemein gesagt. Worin sie bestehen, wird sogleich hier, dann v. 5. 6 ff. im Einzelnen gesagt. — Das Impf. תשית hat in dieser allgemeinen Schilderung den Sinn, dass Gott fortwährend die Krone seinem Haupte aufsetzt; „der König stirbt nicht", da auch seine Nachkommen die Krone tragen. — — V. 5 knüpft an v. 5 an und ist fortgesetzte, weitere Beschreibung der „Segnungen des Glücks." Die Pff. wie v. 3. Der König erbittet Leben d. i. zugleich Fortleben in seiner Dynastie und Fortdauer derselben; Jahve gewährt es ihm und noch mehr: er giebt ihm das längste Leben, das in die fernste Zukunft reicht. — Vor ארך ימים (in diesem Sinne 34, 13 blos יָמִים, vgl. 23, 6) ist aus dem Vorigen wiederum נתתה zu ergänzen; so wegen des Athnach. Vgl. zu 20, 10. Der Ausdruck ועד עולם besagt nicht, dass der König für seine Person ewig, unsterblich leben solle (Gen. 3, 21. Dt. 32, 40). Vielmehr deutet עולם (worüber zu 5, 12), verbunden mit עד (wie es in dieser Verbindung sonst nur von Gott gesagt wird: Ex. 15, 18. Ps. 10, 16. 19, 10. 145, 21, obwohl לעד auch vom Thun der Menschen 22, 27. 61, 9) nichts an, als die im Sinne des Redenden unbegrenzte Zeit, eine Zeit also auch, deren Ende der Dichter dermalen nicht sieht und nicht wünscht. Das „auf immer und ewig" bezieht sich also, da so eben von der Herrschaft des Königs, auch von seinen Nachkommen, die Rede war, nicht nur auf das persönliche Leben des einzelnen Königs, sondern zugleich auf die längste Dauer des königlichen Hauses, wie sie in den Verheissungen 2 Sam. 7, 13. 16. 23, 1—8 (vgl. Ps. 132, 12), auf welche hier gerücksichtigt scheint, dem David zugesagt war. In diesem Sinne wird eines Königs Herrschaft stets als ewig gewünscht: 45, 3. 7. 18. 61, 7. 8. 72, 5. 17. 110, 4 und die Behauptung (Hitzig's Pss. II. 111), dass nur ausländischen Königen ein ewiges

6. Gross ist seine Ehre durch dein Heil.
Glanz und Pracht — legst du auf ihn.
7. Denn du setzest ihn zu Segnungen auf ewig,
Du erheiterst ihn mit Wonne — bei deinem Antlitz.
8. Denn der König vertraut auf Jahve
Und durch die Gnade des Höchsten — nimmer wird er wanken.
9. Erreichen wird deine Hand alle deine Feinde,
Deine Rechte — erreichen deine Hasser.
10. Du wirst zurichten sie wie ein Fenerofen, zur Zeit deines Erscheinens,
Jahve in seinem Zorne wird vernichten sie
Und es verzehret sie Feuer.

Leben angewünscht werde (Dan. 2, 4. 3, 9. 5, 10), ist somit irrig. — — V. 6: Fortwährend wird sich der König des vollen Genusses der königlichen Ehre und Pracht erfreuen. — In deinem Heile = durch dein Heil, sieht auf v. 2 zurück. — הוד והדר wie 45, 4. — Zu שוה vgl. 16, 8. — — V. 7: Es folgt mit כי ein zweiter Grund, sich anschliessend an v. 4—6. Denn du setzest ihn zu Segnungen. Er wird (nach der Grundstelle Gen. 12, 2 ein unerschöpflicher Segen, eine „Seegen-Seele“ nach Spr. 11, 5 für Andere sein. Der Plur. ברכות steht dichterisch von der grossen Fülle des Segens, wofür Gen. a. a. O. Jes. 19, 24. Ps. 37, 26 der Sing. ברכה d. h. Gegenstand des Segens, der von dem der Segen ausgeht. — In dem „auf ewig“ liegt wieder, dass auch in seinen Nachkommen dieser Segen fortdauern werde. — Bei deinem Antlitz d. i. in deiner Gemeinschaft und Gnade. Vgl. 16, 11. 17, 15. In ihrem Genuss wird der König der göttlichen Freude theilhaftig. — — V. 8 giebt mit כי den Grund jenes Segens und jener religiösen Freude an, denn es gründet sich beides auf dem festen Gottvertrauen des Königs, Gott werde auch für alle Zukunft sorgen. — —

V. 9: Die Rede wendet sich nun an den König. Weitere Entwicklung der „Segnungen des Glücks“ v. 4. Gott wird ihm den mächtigsten Sieg über seine Feinde verleihen. Hier hindert nichts, die Impf. im Sinne des Fut. zu nehmen. Es ist grade nicht an ausländische Feinde zu denken, die damals im Lande gestanden hätten (v. 11). — מצא bedeutet eigtl. sich erstrecken (verw. m. מתה, מתח, מדד, מדה, vgl. נטה), also mit ל der Richtung constr. bis zu etwas reichen, d. h. es erreichen, finden, vgl. Jes. 10, 10, und ist hier, wie Jes. a. a. O., von der strafenden Hand zu verstehen. Das Vb. kann dann aber auch unmittelbar mit dem Acc. verbunden werden, wie im zweiten Glied, vgl. 1 Sam. 23, 17, wodurch der ganze V. Mannigfaltigkeit gewonnen hat und der Parallelismus nicht eintönig geworden ist. — — V. 10: Du wirst sie machen (zurichten) wie ein Fenerofen (sie zurichten würde, vgl. 18, 34. 43), nämlich sie werden durch Feuer vertilgt werden. Man hat Stellen wie Hos. 7, 4—7 oder 2 Sam. 12, 31 zu vergleichen. — לעת פניך eig. zur Zeit deines Antlitzes, d. h. so oft du sie anblickst, zur Zeit, da du in Person gegen die Feinde auftreten wirst, also = zur Zeit deiner Gegenwart, deines Erscheinens. Von dem Könige wird hier in der prophetisch-idealen Schilderung ausgesagt, was ähnlich Ps. 34, 17 von Gott, dessen blosser Zornblick den Sünder vernichtet und bei dem פנים seine Gegenwart bedeutet.

11. Ihre Frucht von der Erde wirst du tilgen
Und ihren Saamen — aus den Menschenkindern.
12. Denn sie neigen gegen dich Böses,
Ersinnen einen Anschlag, — nichts vermögend.
13. Denn du wirst sie machen zur Schulter,
Auf deinen Sehnen wirst an du legen — auf ihr Antlitz.
14. O Preis dir, Jahve, ob deiner Macht!
Wir wollen sinken und spielen — deine Stärke!

„Diess ist allerdings vom menschlichen Könige und seinen Nachkommen sehr hoch gesprochen, aber eben in der Voraussetzung, dass der König der echte Mann Gottes sei, durch Jahve auch furchtbar mächtig und augenblicklich durch sein Erscheinen das Böse tilgend.“ Ewald. — Doch folgt sogleich in באפו וגו׳ die Erklärung, indem Jahve's Wirken selbst eingeführt wird. Durch Jahve's Beistand wird also der König die Feinde besiegen. Gott wird sie verzehren, und es scheint dem Ausdrucke nach auf Num. 16 hingewiesen, wo die Sage aus zwei verschiedenen Berichten zusammengearbeitet ist. Ken. I. 566. Denn zu בלע vgl. Num. 16, 32 und zu אכל Num. a. a. O. v. 21. 35. — — V. 11: Ihre Frucht, d. i. ihre Nachkommenschaft. Hos. 9, 16. — — V. 12 giebt den Grund an, warum die Feinde des Königs so hart bestraft werden müssen. Zwischen Vb. (נטו) und Obj. (רעה) ist ein kleines Wörtchen eingeschoben, was nach ästhetischem Principe gern geschieht. Ew. krit. Gr. S. 635. Das Bild des ersten Gl. ist nicht vom Ausspannen der Jägernetze entlehnt, denn נטה steht nie davon, sondern man erkläre: sie neigen Böses über dich, um es auf dich herabzustürzen. Vgl. 1 Chr. 21, 10: drei Dinge neige ich über dich, wo in der Parallelst. 2 Sam. 24, 12 ich hebe (נושא) steht. Sinn: Wenn dir deine Feinde auch Verderben zu bereiten suchen, vergeblich ist's! יכל steht absolute wie Jes. 3, 6. Gen. 30, 18. Eigentlich sollte man in dem untergeordneten Zustandssatze בל יוכלו das Partic. erwarten, doch ist es von יכל noch nicht gebildet, auch steht das Vb. fin. dichterisch wegen der Negation (s. zu 15, 3) und zwar im Impf. wie 35, 8. 56, 5. 12. 140, 11. Ijj. 29, 24. 34, 31. Spr. 5, 6. 19, 23, anderswo mit Perf. Ijj. 3, 18. 9, 25, sonst aber selten: Ps. 62, 5. 107, 5. — — V. 13 giebt mit כי den Grund an, warum die Feinde nicht obsiegen werden. Du wirst sie machen zur Schulter d. h. dass sie ganz Schulter sind, sie diese ganz dir zuwenden = du wirst sie in die Flucht jagen. Vgl. 18, 41. — Das folgende Gl.: auf deinen Sehnen (den S. deines Bogens) wirst du legen (anlegen, laden, vgl. 7, 3. 11, 2) auf ihr Antlitz ist dem Sinne nach das *antecedens*. Dadurch, dass du auf ihr Angesicht anlegst, d. h. schon durch die blosse Drohung, wirst du sie in die Flucht jagen. —

V. 14: Begeisterter Anruf Jahve's. Preis wird gesagt und verheissen für die zuversichtlich erhoffte Erfüllung der bisherigen Verheissungen. Durch בעזך kehrt das Lied zum Anfange v. 2 zurück. Der Dichter spricht aber im Namen des Volks. Es ist also ein Gemeindelied. — רוממה d. i. nach dem Parall. sei erhaben (in unserm Bewusstsein), d. h. sei gepriesen, wie auch 57, 6. 12. Zu vergl. ist Ps. 18, 47, nicht Jes. 30, 18, also man erkläre nicht: erhebe dich (zum Gericht), wofür קומה, vgl. 7, 7. 9, 20, gesagt wäre. — בעזך eig. in deiner

Macht, d. h. ob der M., denn der Preis ist begründet in der Macht oder Machtoffenbarung Gottes, durch welche der König das nur vermag, was bisher von ihm ausgesagt ist.

XXII.

Das Lied zerfällt in zwei Theile: v. 2—22 und 23—32. Der Strophen sind drei: v. 2—11; 13—22; 23—32, jede von zehn Versen, denn die Bitte v. 12 ist zwischen die erste und zweite Strophe eingeschoben und leitet zum Folgenden hinüber. — Der leidende Gerechte fragt klagend: warum ihn sein Gott, dem er doch ganz anhängt, verlassen und vergessen habe und klagt angstvoll über endloses, vergebliches Hülferufen: v. 2 u. 3. Er entwickelt die Gründe, warum ihm Gott Rettung nicht versagen könne, denn hat er doch auch nach dem Zeugniss der alten Geschichte die Vorfahren gerettet, wenn sie vertrauend zu ihm riefen v. 4—6. Der Gerechte ist aber der zertretendste und allgemein verachtetste Mann, kaum noch Mensch, auf's tiefste verhöhnt eben wegen seines Vertrauens auf Gott 7—9. Und gewiss müssen die wüthenden, grausamen Verhöhner doch darin recht haben, dass sie — freilich nur ironisch — fordern, Jahve möge ihm helfen und das Vertrauen des Gerechten rechtfertigen; denn gewiss ist dieser ja vom ersten Augenblick seines Lebens an, als in der Gemeinde Jahve's geboren und gross geworden, auf Jahve als Schutzgott hingewiesen v. 10. 11. — Nachdem der Gerechte sich so vergegenwärtigt hat, dass Gott ihn nicht verlassen könne, dass die Fortdauer seiner Leiden unmöglich sei, bricht er in die Bitte aus: Gott möge mit seiner Hülfe nicht fern sein, da jetzt ihm nicht helfen, ja so viel als ihn verlassen sein würde, denn die Noth ist auf's äusserste gestiegen und es ist kein Helfer v. 12. — Diese Noth wird dann näher dargelegt. Die Feinde, von deren Wuth und den Tod drohenden Angriffen der Leidende gar keine Rettung sieht und zugleich die innere gänzliche Auflösung und Verzehrung aller Kräfte des Körpers und die auch dadurch drohende Nähe des Todes werden geschildert v. 13—19. Dann kehrt er zur Bitte v. 12 mit mehr Ausführlichkeit zurück und fleht mit Rücksicht auf v. 2, durch die Vergegenwärtigung der grossen Noth noch entschiedener und dringender geworden: Gott möge ihm also nicht ferne sein, sondern aus der Gewalt der Feinde erretten, und geht schliesslich in die Zuversicht der Erhörung über v. 20—22. — In dieser Zuversicht der nahen Errettung, wendet sich der Dichter im zweiten Theile zum Gelübde und damit zum Andenken an die Zukunft. Er hebt v. 24 u. 25 ein Loblied (v. 26) an, wie er es nach erfolgter Errettung in der Versammlung des Volkes anstimmen will. Dann schildert er die seeligen Folgen seiner Errettung für Israel (v. 27) und die Heiden (v. 28). Ist dann nämlich eine

allgemeine Anerkennung Jahve's in Israel, so wird diess auch auf die Heiden wirken, am Heile Jahve's Theil zu nehmen. Alle Völker, auch die fernsten nach Ort und Zeit, werden sich zu seiner Verehrung wenden, denn Jahve ist der König der ganzen Erde, also auch der Heiden, v. 29. Dann wird aber kein Unterschied mehr in Stand und Lage sein, das Reich Gottes, das Alle, Arme und Reiche, Elende und Glückliche umfasst, wird sich vollenden (v. 30), und durch alle Zukunft geht der Preis für die Gerechtigkeit Gottes, welche sich so herrlich kundgethan hat.

Der Situation nach befindet sich der leidende Gerechte (עני v. 25) in einem Zustande völliger Erschöpfung, Abgezehrtheit und Verzweiflung, v. 15 f. 18 (vgl. 6, 3. 4. 8), dem Tode anheimgefallen, v. 16, über dessen Kleider man schon das Loos wirft, v. 19 (dass er im Gefängniss war, besagt v. 19 nicht). Die Feinde des Gerechten und derer, die mit ihm leiden, sind v. 13 f. mit bissigen und grausamen Thieren verglichen (wie Ps. 7, 3. 10, 9) und v. 17 (vgl. 26, 5) werden sie Uebelthäter genannt. Nirgends ist angedeutet, dass bei diesen Feinden an Heiden, wenigstens zunächst, zu denken sei; vielmehr sind zunächst abtrünnige, grausame Volksgenossen gemeint, wie sicher in den verwandten Pss. 35 (das. v. 13. 14) und 38 (das. v. 21). Das Subj. des Psalmes (zunächst verwandt mit Ps. 6. 31. 35. 38. 69) ist *der leidende Gerechte seiner Idee nach*, eine Vorstellung, die später in dem „Knechte Gottes", der trotz seines tiefsten Leidens, ja eben wegen dieses den Sieg erringt, bei Deuterojesaja weiter ausgebildet und entwickelt wurde. Hier erscheint der leidende Gerechte weder durchweg als eine personificirte Gemeinschaft, noch auch als ein Individuum. Auf eine solche personificirte Gemeinschaft, die Gemeinde der Gerechten, welche dem Volke d. h. den Frevlern in Israel v. 7 gegenübersteht, führt das: *unsere Väter*, v. 4; doch spricht sich auch das Individuelle aus v. 10 u. 11, und es tritt v. 23 ein Einzelner allen seinen Brüdern, d. h. allen Gliedern Israels gegenüber. Bei dem Einzelnen und Individualisirenden (v. 7—9; 13—19) schwebte dem Verf. das eigene Leid und das frommer Volksgenossen, namentlich mancher Propheten vor.

Ohne dass sich erweisen liesse, Christus und die Apostel hätten das Subj. des Ps. für den *leidenden und büssenden Messias* gehalten, so wird dieser Ps. im N. T. doch auf das Leiden und Sterben Christi angewandt und daraus lässt sich zum Theil erst die Composition der evangelischen Berichte begreifen. Die Züge, welche sich in der Darstellung des Todes Christi eingemischt haben, sind v. 2 vgl. mit Mc. 15, 34. Mt. 27, 46; v. 8 vgl. Mt. 27, 39—43; v. 9 vgl. Mt. 27, 43. Die Schilderung v. 15. 16 klingt im Evangelium wieder; vgl. besonders Joh. 19, 28. Zum Theil der Kleider v. 19 vgl. Mc. 15, 24. Mt. 27, 35. Luc. 23, 24. Joh. 19, 23. Zu v. 23 vgl. Hebr. 2, 12. Joh. 20, 17. Mt. 28, 10. Zu v. 32 vgl. Joh. 19, 30.

Dem Vorsteher, über die Hindin der Morgenröthe. — Ein Gesang David's.

2. Mein Gott! mein Gott! warum hast du mich verlassen?
Fern von der Hülfe mein, — den Worten meiner Klage?
3. Mein Gott, — ich rufe Tag's und nicht erhörest du
Und Nachts — und nicht wird Ruhe mir.
4. Und du bist heilig,
Thronend — über Lobgesängen Israel's!
5. Auf dich vertrauten unsere Väter,
Vertrauten — und du rettetest sie.
6. Zu dir sie schrien und waren befreit,
Auf dich sie vertrauten — und nicht wurden sie zu Schanden.
7. Ich aber bin ein Wurm und Unmann,
Schmach des Menschen — und verachtet vom Volk.

V. 2: Die dreimalige Anrufung Gottes v. 2 u. 3 scheint bedeutsam. In dem nachdrücklich wiederholten Ausruf: „mein Gott! mein Gott!“ liegt die Berechtigung zu der folgenden Frage: warum? denn so konnte nur der Gerechte fragen, der Gott als den seinen weiss, während der Sünder sich immer der Gründe seiner Leiden bewusst ist. — רחוק steht in Beziehung auf Gott, wie das אל תרחק v. 12 u. 20 zeigt. Zu רחוק vgl. Jer. 12, 2. Die Worte sind hier nicht eigentlich gemeint. Sie kommen eben so häufig vor (10, 1. 35, 22. 38, 22, vgl. 13, 1), als das Nahesein Gottes. Beide Aeusserungen sind Ausdruck einer Empfindung, die sich ihrer Subjectivität wohl bewusst ist. — Gebrüll = laute Klage. — — V. 3: דומיה ist allerdings zunächst Schweigen, hier aber dem Parall. nach Ruhe, d. i. Aufhören der inneren Unruhe, wie das Vb. Jer. 14, 17 steht. Weder sendet ihm Gott äussere Hülfe, noch auch innere Beruhigung. — — V. 4: Und du — darin liegt die Berechtigung zu der Frage v. 2 — bist der Heilige, der also Sünde und Unrecht nicht will und es nicht erträgt — und doch bin ich von dir verlassen! Zu ואתה vgl. 3, 4. 5, 7. קדוש vollst. קדוש ישראל Ps. 71, 22 und im Jesajanischen Sprachgebrauch. — Thronend über den Lobgesängen Israel's, d. h. jederzeit als der Helfende und Rettende, als der du dich bewährt, von Israel gepriesen. Wie sonst Jahve genannt wird יושב הכרובים Ps. 80, 2, oder כרובים 99, 1, so hier יושב תהלות, die Loblieder sind also gleichsam der Thronende Gottes. ישב mit dem Acc. (s. zu 9, 12) heisst hier: wohnen, wo etwas ist, also hier: thronen, wo die Loblieder Israel's erschallen. Ueber diese Constr. von ישב vgl. Tuch z. Gen. S. 116. — — V. 5: Nachdrucksvoll wird das: sie vertrauten wiederholt, um so nahe wie möglich dem Vertrauen die Errettung folgen zu lassen. — — V. 6: Mit Nachdruck wird hier noch einmal: sie vertrauten wiederholt und diese dreimalige Wiederholung v. 5 u. 6 ist bedeutsam. — — V. 7: ואנכי bildet einen Gegensatz zum Vorigen. — Der im Staube liegende und fortkriechende Wurm ist Bild der Hülflosigkeit und des verachteten Daseins, Hi. 25, 6. Das Bild vom Wurm ist wiederholt und auf ganz Israel bezogen Jes. 41, 13. — חרפת אדם Schmach des (der) M. d. h. von M. geschmäht, wie Ps. 39, 9. חרפת נבל Schmach des Thoren f. vom Th. geschmäht. — Zu בזוי עם (Ew. §. 503. 2)

8. Alle, die mich sehen, spotten mein,
Reissen auf die Lippen, — schütteln das Haupt.
9. „„Wälz' auf Jahve!““ „Er mög' ihn retten!
„Und er befreie ihn, — weil Er Lust an ihm!“
10. Denn du liessest mich brechen aus Mutterleib,
Liessest vertrauen mich — an meiner Mutter Brüsten.

---

vgl. בְּזוּי בָּאָדָם Jer. 49, 15 vom Volke Israel. Das Volk ist zunächst dasjenige Volk Israel's, das nicht der Idee des Gerechten entspricht. — Zu לא איש (Ew. §. 506) vgl. חדל אישים Jes. 53, S. — — V. 8: Durch יפטירו בשפה wird der vorige Gedanke verstärkt. Eigtl.: sie machen einen Riss in oder mit der Lippe, d. h. sie reissen sie auf, um etwa verhöhnend die Zunge herauszustrecken. Jes. 57, 4. So steht Hi. 16, 10 פער בפה, dagegen 29, 23 ohne ב. Parall. ist Klagl. 2, 16. 3, 46 im A. und Ps. 35, 11 ירחיבו עלי פיהם. — Zu הניע ראש, auch Hi. 16, 4, vgl. *κινεῖν τὴν κεφαλήν* Mt. 27, 39. נוּא *νεύω*, *nuo* ist verw. m. נוּע, aber ersteres ist bestimmt das verneinende, verweigernde Schütteln des Kopfes, daher verneinen, verweigern. Es wird durch diese Geberde der rettungslose Zustand des Leidenden geschildert, sie geben ihn völlig auf und denken, es sei aus mit ihm. — — V. 9: Dem, was die Feinde bereits durch ihre äusserliche Geberde gesagt hatten, dass es nämlich aus mit ihm sei, geben sie nun auch wörtlichen Ausdruck. Die Worte „„Wälz' auf den Herrn!““ sind im Munde der Feinde die wörtliche Anführung eines Trost- und Wahlspruches des leidenden Gerechten; diesen Wahlspruch rufen ihm nun die Verhöhner ironisch und spottend zu. — Nun — so setzen die Spottenden im 2 Gl. hinzu — „er mög' ihn retten!“ u. s. w. Innerlich sind sie aber überzeugt, dass die Erfüllung dieses Wunsches unmöglich sei, und denken (freilich irrthümlich, wie v. 10 u. 11 zeigen), der Leidende selbst sei in seiner scheinbar rettungslosen Lage davon überzeugt. גֹּל kann nur Imper. sein, wie in den Parallelst. 37, 5. 55, 23. Spr. 16, 3, vgl. 1 Petr. 5, 7, wo vollständig: גלל אל יהוה דרכו oder יצעשהו „Wälz' auf den Herrn!“ d. h. überlasse dich ihm ganz, befiehl ihm deine Wege. Der bildliche Ausdruck ist von dem entlehnt, der auf die Schulter eines Andern die Last legt, die ihm selbst zu schwer wird. — Denn er (Gott) hat Lust, Wohlgefallen an ihm. So reden noch die gottlosen Feinde und Jahve ist noch Subj., vgl. 18, 20 (5, 5). Mt. 27, 43. Gott hat Gefallen an ihm, denn der Leidende vertraut ihm ja so ganz, dass er ihm sich völlig überlässt. — — V. 10: כי folgert aus dem spöttisch gesagten יצילהו v. 9; man kann es immerhin auch durch ja erklären, welche Bedeutung ja aus dem Grundsinne (worüber Maurer zu Ps. 49, 20) zunächst sich ableitet. — Zu dem Parall. von בטן und רחם (spec. Mutterschooss) vgl. Jer. 1, 5. — גּוֹחִי eig.: du bist mein Hervorbrecher d. h. der Urheber meines Hervorbrechens, nach einer Metonymie gesagt, die wir auch 71, 6 finden. Das Vb. גוח steht auch Hi. 38, 8 vom Hervorbrechen aus dem Mutterleibe. Die Form קָטַל kommt in früher Sprache nie in den Vbb. ע״ו vor und ist überhaupt selten, erscheint aber doch in intransit. wie auch transitiven Vbb. Vgl. Ps. 71, 6. Sach. 10, 5. Ez. 32, 30. 18, 7. 2 Kön. 16, 7. Ew. krit. Gr. S. 406. — מבטיחי ist mit Beziehung auf בטחו v. 5 u. 6 gesagt. Du liessest mich vertrauen, durch deine Wohlthaten berechtigtest du mich zum

11. Auf dich ward geworfen vom Mutterschoosse an,
Vom Leib meiner Mutter an — bist mein Gott du!
12. Nicht ferne sei von mir, denn Noth ist nahe,
Denn es ist kein Helfer!
13. Umgeben haben mich Stiere viele,
Die Starken Basan's umzingelt mich.
14. Aufsperren sie wider mich ihren Mund,
Ein Löwe, — zerreissend und brüllend.
15. Gleich dem Wasser bin ich ausgegossen
Und es lösten sich — alle meine Gebeine,
Geworden ist mein Herz wie das Wachs,
Zerschmolzen — inmitten meiner Eingeweide.
16. Trocken ist wie die Scherbe meine Kraft
Und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,
Und in den Todesstaub wirst du mich legen.

Vertrauen. — — V. 11: Im ersten Gl. ist Rücksicht genommen auf die Sitte, dass der Vater das Kind auf den Schooss nahm, wie der Römer von der Erde (*tollere*). Ili. 3, 12 u. ö. Ausser Ps. 71, 6. Jes. 49, 1 vgl. m. zu unserer Stelle noch den im Ausdruck verwandten Spruch des Sünders Ps. 58, 4. — Die letzten Worte: „bist du mein Gott" sehen zurück auf die ersten Worte v. 2: „Mein Gott! mein Gott!"

V. 12: Diese Bitte ist zwischen die erste und zweite Strophe geschoben und leitet zur folgenden hinüber durch die Worte: denn Noth ist nahe, denn diese Noth wird eben im Folgenden genauer geschildert. — Jetzt, da er gewiss geworden, dass Gott ihn nicht verlassen und ihm nicht für immer ferne bleiben könne, sagt er nicht mehr (du bist) ferne, vgl. v. 2, sondern: sei nicht ferne, wie v. 20. In diesen Worten, die 71, 12 wiederkehren, steht, wie schon Abenesra bemerkte, das Nahe in einem absichtlichen Gegensatz gegen das Ferne, und man darf daher nicht aus den Worten schliessen, der Redende erwarte die Noth erst als bevorstehend. — —

V. 13 ff. Weitere Ausführung des: „denn Noth ist nahe" u. s. w. v. 12. Stiere (פָּרִים), eigtl. junge Stiere, Farren nennt er seine Verfolger und zwar die Starken Basan's, denn die Stiere dieser weidereichen Gegend jenseits des Jordan (Dt. 32, 14. Am. 4, 1. Ez. 39, 18) waren die stärksten und wüthendsten. Das dichterische Beiwort des Stieres: der starke f. den Stier selbst. — — V. 14: Die Verfolger stürzen auf ihn ein, wie blutdürstige Löwen. Vgl. zum Bilde zu 17, 12 hier v. 17. Die Worte אֲרִיה וגו׳ sind eine Apposition statt der Vergleichung, wie 11, 1 u. ö. — — V. 15: Ein Bild völliger Auflösung und Hinfälligkeit geben die Worte: Ich bin ausgegossen wie das Wasser, das schnell im Boden verschwindet. Ps. 58, 8. Vgl. 2 Sam. 14, 14. Die Knochen an dem schwindenden, abgemagerten Körper trennen sich, kaum zusammengehalten, so dass sie gezählt werden (v. 18 vgl. 141, 7) und die innerste Lebenskraft scheint zugleich wie vom brennendsten Feuer verzehrt. Vgl. Ps. 68, 3. Jes. 13, 7. נָמַס Nif. von מסס, wofür Ps. 112, 10 יִמָּס. In die letzte Sylbe des Nif. der Vbb. ע״ע dringt bisweilen Zere. Ew. krit. Gr. S. 467. — בתוך מעי wie 40, 9. Jer. 15, 16. Vgl. übrigens *Ov. ex Pont.* 1, 2, 57: *Sic mea perpetuis liquescunt pectora curis, Ignibus admotis ut nova cera solet.* — — V. 16: Daher auch, in Folge der durch ungeheure Angst

17. Denn umgeben haben mich — Hunde,
Eine Rotte der Uebelthäter, haben sie mich umklammert,
Wie der Leu — meine Hände und meine Füsse.

---

angefachten, inneren Gluth ein Vertrocknen aller Lebenskraft. כֹּחַ ist hier die Lebenskraft, die von dem Hebr. in's Blut gesetzt wird (daher יבש), vgl. Gen. 9, 4 f. Aehnliche Bilder Ps. 32, 4. Spr. 17, 22. Meine Zunge klebt an meinem Gaumen. In Folge des Schmerzes und der Angst. Vgl. Ps. 69, 4, wo der in tiefstem Elende und in Verzweiflung Schmachtende spricht: נחר גרוני. Das Part. Hoph. מדבק dichterisch mit dem Acc. Ew. §. 477. 482. לשון ist hier sichtlich, nicht wie gewöhnlich *gen. fem.*, sondern *masc.* wie 68, 24. Ew. §. 366. So muss den Dichter, augenblicklich wenigstens, die Furcht beschleichen, Gott werde ihn in den Todesstaub legen (שפת verw. m. שות), seinen schon fast dahingestorbenen Körper gänzlich in Todesstaub zerfallen lassen. Parall. 7, 6: כבודי לעפר ישכן. — — V. 17: Der Dichter kehrt hier und im Folg. zur Schilderung der Feinde v. 13. 14 zurück. „Von der doppelten Gefahr, den inneren Leiden und den Feinden geängstigt, irrt selbst in der Beschreibung die Seele des Dichters von einem zum andern.“ Ewald. — Hunde sind die Feinde des Dichters, wie bei Homer κυνές. Hier ist das Bild von Jagdhunden entlehnt, deren man sich schon in alter Zeit bediente. Jos. Arch. II. 10, 11. Ken. I. 175. — עדה hat hier den übeln Sinn: Rotte, Schaar, und ist als Collect. mit dem Pl. construirt, oder der Plur. richtet sich nach dem Genit. מרעים. Vgl. parall. Ausdrücke: Ps. 26, 5. 64, 3. — הקיפוני sie haben mich umklammert. נקף, im Hiph. schon 17, 9, bedeutet eigentl. schlagen, zusammenschlagen, zusammentreffen, wie נגף; davon נֶקֶף das Abschlagen der Olive und Pi. נִקֵּף Holz, Bäume umschlagen. Vgl. das Chald. u. Arab. Vom Zusammentreffen stammt dann die Bedeutung: zusammenhangen, in zusammenhangender Folge stehn; so herrschend im Syr.; im Hebr. vom Kreislauf der Zeit im Q. und Nif. Jes. 29, 1. Hi. 1, 5. Hieran schliesst sich dann die Bedeutung: rings umgeben, und zwar nicht blos: umstehen, umlagern, von Personen gesagt, sondern auch von sachlichen Gegenständen, z. B. vom Strick, den man um den Leib schlingt, daher נְקָפָה Strick, auch vom Netze, welches man um Einen schlägt, um ihn zu fangen, Hi. 19, 6, daher hier vom Löwen, der seine Beute umklammert, die Klauen um sie schlägt, und zwar um Hände und Füsse, also oben und unten, so dass weder Gegenwehr noch Flucht möglich ist. Entweder nehme man die letzten Worte als Acc. von dem noch fortwirkenden הקיפו regiert (sie haben mich umklammert) dem Löwen gleich (näml. umklammern sie) meine Hände und meine Füsse, oder m. fasse jene Worte als Acc. der näheren Bestimmung, wie 17, 11. — Ausser den Consonanten der TLA. findet sich eine zweifache Variante: כָּרוּ und כַּאֲרִי. Die erstere findet sich in keinem Ms. ersten Ranges im Text, letztere als TLA. in zwei alten Codd., no. 337 *de R.* und no. 39 *Kenn.*, alle übrigen Codd. sind entweder von einer zweiten Hand corrigirt oder von Christen besorgt. Dass früher mehrere Codd. noch כארו im Text, dagegen כארי am Rande gelesen haben, scheint die grosse Masora zu Num. 24, 9 zu bestätigen, wo es heisst, dass Ps. 22, 17 in mehreren Codd. כארו im Text geschrieben sei. Nach diesen beiden Lesarten hat man nun auf zwiefache Weise erklärt.

18. Ich zähle alle meine Gebeine,
Sie da schauen, — weiden sich an mir;

Ewald, welcher כארו lesen möchte, denkt an כור = כאר = כהר binden, fesseln, nach dem Ar. كور. Allein diese Bedeutung ist ganz unerwiesen und findet sich weder im Qamus, noch bei Golius. Vielmehr ist der Hauptbegriff der des Sammelns und das Binden wird nur beiläufig als etwas mit zum Sammeln Gehörendes erwähnt. Auch wird ausdrücklich bemerkt, dass selbst in der Bedeutung sammeln das Vb. nur von Sachen gebraucht werde. — Andere, die dann als Perf. כָּרוּ lesen, denken an כור in der Bed. durchbohren, oder sie halten, bei gleicher Erklärung, die Consonanten der TLA. fest und sprechen: כַּאֲרִי, oder sie behalten die Punktation כָּאֲרִי fest und sehen darin das Part. von כור, nach einer Participialform קָאֵם, die aber im Hebr. nicht vorhanden ist; denn nicht gehören hieher Hos. 10, 14. Ez. 28, 24. 26; auch kann die Endung ־ִי nicht abgekürzte Pluralendung f. ־ִים sein. S. zu 18, 44. Ueberdiess ist graben, was כור = כרה bedeutet, noch nicht durchgraben, durchbohren, auch nicht Ps. 40, 7. Jene Auslegung ist auch schon desshalb unpassend, weil man wohl den Leib des Feindes zu durchbohren pflegt, nicht aber Hände und Füsse. Es erhellt nicht einmal, was das Durchgraben oder Durchbohren hier bedeuten sollte, denn dass der Gerechte individualisirend sagen sollte: er sei schon in der letzten Pein, etwa am Kreuze, streitet gegen den ganzen Zusammenhang des Liedes, besonders gegen die Bitten um Rettung und gegen v. 21, wonach der Dichter noch gar nicht verwundet ist. Die Erklärung der LXX. ὤρυξαν (danach *Vulg. foderunt; Syr.; Hex. syr.;* aber Chald. verbindet in *mordentes instar leonis* eine doppelte Erklärung) wird nicht einmal im N. T. benutzt, um auf Christi Kreuzigung angewandt zu werden; sie wurde also gewiss damals schon für unrichtig gehalten. Aus Luc. 24, 39 folgt nicht, dass unsere Stelle vom Durchbohren der Hände und Füsse verstanden sei und sagt nicht ausdrücklich, dass Jesu Hände und Füsse durchbohrt seien, vielmehr ist Joh. 20, 27 nur von den Wunden in Jesu Händen und in der Seite die Rede. Ueberhaupt aber lässt sich aus den dafür angeführten Beweisstellen (*Plaut. Mostellaria A.* 2. *Sc.* 1. *v.* 13., *Tertullian adv. Marcion. III.* 19. *ed. Würzb. I.* 403) nicht erhärten, dass aus besonderer Grausamkeit bei den Kreuzigungen nicht blos Hände und Füsse angebunden, sondern auch beide mit einander angenagelt seien. — Die TLA. כָּאֲרִי ist allerdings die einzig gesicherte, doch zu erklären: wie der Löwe, nach Am. 5, 19. Jes. 38, 13 vgl. Ps. 59, 7, sowie durch Vergleichung unseres Psalmes selbst, vgl. v. 13. 14. 21. 22 und zu 7, 3, wie denn im Parall. des V. schon voranging: es haben mich umgeben Hunde. Der Sing. steht, mit Einschluss des Art. wie das Qamez zeigt, für die Gattung; so nach dem Parall., obwohl diese Auffassung an sich nicht nothwendig wäre. — — V. 18: Eine Folge dieser grossen Gefahren und Aengste war gänzliche Abmagerung, woran sich die Feinde ergötzen. Vgl. Hi. 33, 21. אספר steht aorist., wie die folgenden Aoriste lehren. — Die Satzverbindung mit המה ist wie Ps. 20, 9. 23, 4. Die beiden Vbb. als Synon. sind ἀσυνδέτως neben einander gestellt. Vgl. Ps. 10, 10. — Zu הביט und zu ראה mit ב (das in einem Gegenstande verweilende Sehen, das Sehen mit Theilnahme ausdrückend und zwar besonders von der Schadenfreude gesagt) vgl. Ps. 37, 34. 54, 9. 112, 8. Obadj. 12. Der Sinn ist also: Sie weiden sich an meinen Leiden und finden an dem

19. Theilen meine Kleider sich,
Und über mein Gewand — werfen sie Loos.
20. Du also, Jahve, sei nicht fern!
Meine Stärke — zu meiner Hülfe o eile!
21. O rette vom Schwerte meine Seele,
Aus Gewalt des Hundes — meine Einsame!
22. Rette mich aus dem Mund des Löwen
Und aus den Hörnern des Büffels erhörst du mich!
23. Verkünden will ich deinen Namen meinen Brüdern,
Inmitten der Gemeinde will ich dich preisen!

Anblicke meines Elendes Vergnügen. — — V. 19: Der Dichter bringt einen individuellen Zug an. Wie v. 21 bildlich gesagt ist, vgl. v. 22, so ist auch dieser V. bildlich zu verstehen, und das Bild scheint vom Spoliiren entlehnt, das sicherlich nicht immer an schon erschlagenen Feinden vorgenommen wurde. Der Leidende, dem man schon die Kleider ausgezogen hat, erwartet so eben den Todesstreich. Die Impff. stehen wieder aoristisch. In der Folge von בגדים und לבוש findet eine Steigerung statt, denn erstere sind die Kleider im Allgemeinen, letzteres das Hauskleid, nach dessen Ausziehen man ganz nackend ist. Vgl. Hi. 24, 7 f. Ps. 35, 13. Joh. 19, 23. 24. — — V. 20: „Sei nicht ferne!“ Vgl. zu v. 12. אילותי ist mit Beziehung auf אלי gesagt. אֲיָלוּת ist noch stärkere Form als אַיָּל Ew. §. 344. — Die Schlussworte: zu meiner Hülfe o eile!, welche Ps. 71, 12 wiederkehren, sehen zurück auf v. 12: „denn es ist kein Helfer.“ — — V. 21: O rette vom Schwerte meine Seele ist Bild der dringendsten, nahesten Todesgefahr. Hi. 19, 29 vgl. 15, 22. 27, 14. Sach. 11, 17. Ueberall ist schon hier v. 21. 22 von dem bereits ergriffenen Schlachtopfer die Rede, welches nun die wuthentbrannten Feinde umringen, um ihm den Tod zu geben. — מיד aus der Hand = Gewalt, weil hier eigentlich Menschen unter den Hunden (כלב von der Gattung, vgl. v. 17) gemeint sind. מיד steht nicht gradezu für מן, wie später und im Aram. ביד für ב. — יחידתי meine Einsame (nicht: meine Einzige) nennt er die Seele, wie die Parall. 25, 16. 35, 17 lehren. Luther: „Er will sagen, dass seine Seele allein sei und von Jedermann verlassen, dass Niemand da sei, der ihm hülfe, seiner wahrnehme und tröste.“ Vgl. Ps. 142, 5. — — V. 22: Die Verbindung מקרני ר׳ עניתני ist *Constr. praegn.*: Aus den Hörern erhörest (und rettest) du mich. Ew. §. 518. Die Zuversicht, in welche hier der Leidende am Schlusse des ersten Theiles übergeht, wird im Perf. (vgl. zu 11, 2) bestimmt und sicher ausgesprochen. Beziehung ist genommen auf v. 3: „nicht erhörest du.“ — רְאֵמִים od. רֵמִים entsprechen den Stieren v. 13. — —

V. 23. Vgl. Hebr. 2, 12. Er stimmt jetzt v. 24. 25 ein Loblied (תהלה v. 26) an, wie er es nach der v. 22 a. E. zuversichtlich erhofften Errettung in der Versammlung des Volkes singen will. Eine solche תְּהִלָּה stimmt auch der Leidende Ps. 40 mitten in der höchsten Gefahr (v. 12 f.) an (v. 5—11 vgl. v. 4). Vgl. 28, 7. — ספר konnte, wie andere Vbb. des Redens, mit dem Acc. constr. werden (erzählen von etwas = verkünden), Ew. §. 478, anderweitig mit ל, hier v. 31. oder אֶל 2, 7. — Deinen Namen, d. h. dich als den mächtigen und hülf-

24. Fürchtige Jahve's, preiset ihn! —
Aller Saame Jaqob's, ehret ihn!
Und banget vor ihm — aller Saame Israel's!

25. Denn nicht verachtete er und nicht verwarf er das Elend des Elenden
Und nicht er barg sein Angesicht vor ihm,
Und, als er schrie — zu ihm, er hörte.

26. Von dir sei mein Lobgesang in voller Gemeinde,
Meine Gelübde werd' ich zahlen — Angesichts seiner Fürchtigen.

27. Essen werden die Sanftmüthigen und sich sättigen, —
Preisen den Jahve die ihn Suchenden.
Aufleb' euer Herz für immer!

---

reichen. S. zu 5, 12. — Die Brüder der leidenden Gerechten sind das ganze Volk Israel (24—27), von dessen Vätern v. 5 die Rede war, im Gegensatz zu den Heiden v. 28. — Die Versammlung oder Gemeinde ist die ganze Versammlung Israel's, wie Lev. 16, 17. Dt. 31, 30, auch Ps. 35, 18. 40, 10. 49, 1. — — V. 24 u. 25 folgt nun das Loblied (v. 26), welches er anstimmen will, wenn er gerettet ist, daher v. 25 das Perf. als solches zu fassen ist. Da die Sache des leidenden Gerechten die aller Frommen ist, mögen sie nun mit ihm leiden (vgl. v. 27 עניים) oder nicht, so sollen diese auch Ps. 35, 27. 40, 4. 17 Gott preisen ob seiner Rettung. — — V. 24: גור mit מן sich fürchten vor, von der Grundbedeutung abbiegen, ablenken, bei Seite treten. Der Furchtsame geht aus dem Wege, tritt zurück. Hier aber von der Gottesfurcht, wie 33, 8. — — V. 25: לא בזה mit Rücksicht auf בזוי עם v. 7 gesagt. — „Hörte er" weist zurück auf: „du erhörst mich" v. 22. — — V. 26: Der Leidende redet nun wieder aus seiner Gegenwart heraus. מאתך eigtl. aus der Verbindung mit dir, d. h. von dir und deiner Gnade aus soll mein Loblied, wie es v. 24. 25 angedeutet ist, anheben, von dir soll der Inhalt meines Lobliedes ausgehen, du sollst dessen Gegenstand sein. In der Parallelst. Ps. 71, 6 בך תהלתי. — Mein Lobgesang sieht zurück auf die „Lobgesänge Israel's" v. 4. — Meine Gelübde u. s. w. Diese bestehen in der Dank- und Lobpreisung Gottes in der grossen Versammlung des Volkes, v. 23. Gelübde stehen hier also im sittlichen Sinne wie 50, 14. 56, 13 (76, 12) und an jenen Stellen parall. mit תּוֹדָה (54, 8), vgl. 61, 9 m. v. 6. Ursprünglich ist die Redensart השלים נדרים, aber nach Hi. 22, 27 hergenommen von der Darbringung der eigentlichen Dankopfer nach Erhörung des Gebetes. — — V. 27: Es ist hier nicht von wirklichen Opfermahlzeiten die Rede, wie sie bei Dankopfern (זבחי תרועה Ps. 27, 6) gehalten wurden und wozu man (Dt. 12, 18. 16, 11) Wittwen, Waisen und Arme einlud, sondern das Bild ist nur daher entlehnt. Dass hier Alles nur bildlich und im geistigen Sinne zu fassen, zeigt schon v. 30 und bezeugen die Parall. Vgl. 23, 5. 34, 3. 11. 36, 9. 37, 19. 25. 63, 6. 65, 5. 69, 33. Jes. 25, 6. Wir sehen deutlich, nicht der leibliche Genuss ist gemeint, sondern die geistliche Sättigung und Labung, die „Sättigung an Wonnen beim Antlitze Jahve's" Ps. 16, 11. Daraus, dass die geistliche Nahrung gemeint ist, wird nun auch das לעד erst recht verständlich. — —

28. Gedenken werden und sich wenden zu Jahve alle Enden der Erde,
Und sich neigen vor dir — alle Heidengeschlechter.
29. Denn Jahve's ist das Reich
Und er herrschet — unter den Heiden.
30. Es essen und werden sich neigen alle Fetten der Erde, —
Vor ihm werden sich beugen Alle, die in den Staub gestiegen
Und wer sein Leben nicht fristete.
31. Der Saame wird dienen ihm,
Erzählt wird von dem Herrn dem Geschlecht.

V. 28 f.: Auch die Heidenwelt wird durch diese Rettung des Gerechten erweckt werden. Gedenken werden, nämlich des Dankes und Preises der Gerechten v. 26 und der Fülle geistiger Güter, die in Folge seiner Rettung dem Volke Israel zu Theil geworden, v. 27, und somit der Gerechtigkeit Gottes v. 32. זכר ist nicht blos: sich erinnern, sondern auch bedenken, zu Herzen nehmen. — שוב sich abwenden (siehe zu 9, 18), nämlich vom Bösen zu Jahve. — Zu אפסי ארץ vgl. 2, 8. — Im zweiten Gl. schwebten die Verheissungen Gen. 12, 3. 28, 14 vor. — — V. 29 giebt mit כי den Grund der vorhergehenden Hoffnung an. Grade weil Jahve der König der ganzen Erde, also auch der Heiden ist, werden sich auch diese endlich zu dessen Religion bekehren. Ps. 96, 10. 97, 1. 99, 1. Das Part. מושל steht wie 66, 7 allein, obwohl die Person bestimmt ist (deutlicher wäre וְהוּא מוֹשֵׁל) und muss in's Präsens aufgelöst werden, wie auch 33, 5. 7. 65, 8. 97, 19. — — V. 30 enthält allerdings einen Rückblick auf v. 27, indem das Bild vom Dankopfermahl wieder aufgenommen ist, doch ist der Gedanke, wie der Zusammenhang mit v. 28. 29 lehrt, ein erweiterter. Alle werden an dem Segen Theil haben, die Reichen und Glücklichen, sowie die Armen und Leidenden (vgl. 49, 3), selbst wenn ihnen jede Hoffnung geschwunden scheint. Natürlich ist nicht gesagt, dass die Armen blos anbeten und knieen sollen, vielmehr ist אכלו auch noch auf כל יורדי בור im zweiten Gl. zu beziehen, sowie יכרעו der Armen dem השתחוו der Reichen entspricht. Die hebr. Dichter lieben es nämlich, in zweigliedrigen Versen das zu Sagende in beide Glieder zu vertheilen, so dass eines das andere ergänzt. Vgl. Beispiele dieses Parall. 42, 9. 45, 13. 72, 3. Jes. 11, 12. 18, 6. Sach. 9, 17. — Die „Fetten der Erde" sind die Reichen und Glücklichen, und wie דֶּשֶׁן gebrauchen die Griechen ihr *παχύς* und *πίων*. — Alle die in den Staub (d. h. den Todesstaub, wie der Gerechte v. 16) gestiegen, die also bereits dem Grabe verfallen sind, obwohl sie noch den Schein des Lebens haben. — ונפשו וגו׳ Relativsatz. Ew. §. 620. Derselbe rasche Uebergang vom Plur. in den Sing. Ps. 27, 12. Wer sein Leben nicht fristete d. h. nicht blos: wer es durch Nahrung nicht fristen konnte (wenn Jes. 7, 21 חיה auch vom Ernähren des Viehes vorkommt), sondern überhaupt: wer sein Leben vom Tode, dem es anheim gefallen, nicht befreien konnte. חיה leben machen, am Leben erhalten d. h. es fristen, so mit נפש 1 Kön. 20, 31. Ez. 18, 27, und ohne dasselbe Ps. 30, 4. 33, 19. 41, 3. — — V. 31: זרע und דור ist nicht das gegenwärtige, sondern das kommende Geschlecht, wie 71, 18. also דור אחרון 48, 14. 78, 4, אחרים 49, 11, עם נולד hier v. 32. —

32. Kommen werden sie, dass sie verkündigen seine Gerechtigkeit
Dem Volke, das [dann] geboren ist,
Dass Er's gethan!

Das ל (oder אל) vor נפר steht von der Person oder Sache, auf welche die Rede geht, oder von der man redet. 41, 6. 69, 27. 71, 10. Ew. §. 520. 2. 1 a. E. — — V. 32: In יבאו sind Subj. זרע und דור v. 31. Sie werden kommen, das bezeichnet sie als Nachkommen. בוא steht wie 71, 18. Qoh. 1, 4 f.: in die Welt kommen, geboren werden. Vgl. Ps. 102, 19. — Seine Gerechtigkeit, nicht blos allgemein gesagt, sondern in Beziehung auf die als wirklich geschaute Rettung des leidenden Gerechten. — Dem Volke, das [dann] geboren ist, wie Ps. 102, 19. Nicht nöthig ist, zu sagen (mit Ew. §. 596), das *Part. Niph.* drücke bisweilen das *Part. fut. pass.* (also hier *nascendus*) aus. — Das Object von עשה liegt im Vorigen. Was er gethan hat, ist im Vorigen geschildert. So ist עשה, wenn es absolute gesetzt scheint, überall aus dem Zusammenhange zu erklären: 37, 5. 39, 10. 52, 11. Jes. 44, 23, vgl. פעל Ps. 68, 29. Hierauf bezieht sich das *τετέλεσται* Jesu am Kreuze. Joh. 19, 30.

XXIII.

Drei Strophen. V. 1 stellt den Grundgedanken hin, dieser wird 2—5 weiter ausgeführt und v. 6 kehrt zur Allgemeinheit des Anfanges zurück. — V. 1 spricht es allgemein aus: Gott ist mein Hirte, mir mangelt nichts. Dieser Gedanke wird dann weiter ausgeführt und erwiesen, wie Gott als geistlicher Hirte Alles an den Seinen thue, was einem leiblichen Hirten zu thun gebühre. Er giebt Ruhe dem Müden (v. 2), Erquickung dem Ermatteten (v. 3), Trost und Schutz im Leiden (v. 4), aber auch eine reiche Fülle von Segen und Freude (v. 5). Der Grundgedanke (v. 1) wird v. 6 positiv und in eigentlichen Worten ausgedrückt: Gottes Güte und Fürsorge folgen dem Frommen alle Zeit und dieser lebt in Gottes vertraulichster Gemeinschaft, erfreut sich seiner Gnade.

Da das Bild von einem leiblichen Hirten auf den geistlichen übertragen ist, so wird mitunter von den natürlichen Verhältnissen abgesehen, v. 3. 5. Der Ps., der den Geber alles Guten preist, ist in einer Zeit der Ruhe und Erquickung gedichtet, nachdem der S. schon oft durch das Thal der Leiden gewandelt war, v. 4. Zwar spricht sich in dem Liede die persönliche freudige Stimmung des S. aus, auch thut er v. 4 wohl einen Rückblick auf selbsterfahrene Leiden und ist nach v. 5 („Angesichts meiner Widersacher") und v. 6 (vgl. das: „sie verfolgen mich") noch von Feinden umgeben, doch lässt sich auch hier die Bestimmung zu gottesdienstlichem Gebrauch für die Gemeinde nicht ver-

kennen, da das Bild vom Hirten (s. zu v. 1) überall nur da angetroffen wird, wo die Fürsorge Gottes für das Volk oder die Gemeinde geschildert ist.

Ein Gesang von David.

1. Jahve ist mein Hirt, —
Nicht hab' ich Mangel.
2. Auf grünen Auen er mich lagert,
An Wassern der Ruhe er mich pflegt.
3. Meine Seel' er erquickt,
Er leitet mich in Geleisen der Gerechtigkeit —
Umwillen seines Namens.
4. Auch wann ich wandte im Thale des Schattens,
Nicht fürcht' ich Böses, — denn du bist bei mir,
Dein Stab und deine Stütze — sie trösten mich.

V. 1: Das Bild von einem fürsorgenden und leitenden Hirten, um die Treue Gottes gegen die Seinen zu schildern, findet sich auch Gen. 48, 15. 49, 24. Mich. 7, 14. Ps. 28, 9. 80, 2. 95, 7. 78, 52. Ez. 34, 13 f. Jes. 40, 11. 63, 9. Joh. c. 10 vgl. 1 Petr. 2, 25. 5, 4. Hebr. 13, 20. Vgl. Ken. I. 145. Anm. — לא אחסר aoristisch, wie die Impff., mit denen v. 5. 6 Pf. abwechselt, überall. Zum Sinn und Ausdruck vgl. 34, 11. Dt. 2, 7. 8, 9. — —

V. 2: Der Grundgedanke v. 1 wird bis v. 5 weiter ausgeführt. Der Hirte lagert seine Heerde in der Schwüle des Mittags. Hohl. 1, 7. So giebt Gott den Seinen Ruhe und Erquickung in der Schwüle des Lebens. Nach dem Parall. sind Wasser der Ruhe solche, an denen man ausruhen kann. Der Plur. Ruhen (מְנֻחוֹת) weist darauf hin, dass die Ruhe wiederholt gewährt wird. — נהל im Pi. ist wegen des על, ebenso wie in der Parallelst. Jes. 49, 10 s. v. a. pflegen, schützen. So auch Ps. 31, 4. Jes. 40, 11. 2 Chr. 32, 22. Gen. 47, 17. Hithp. Gen. 33, 14 (sich pflegen). — — V. 3: נפשי ישובב vgl. zu 19, 8. — Der dem ersten Gl. parallele Sinn des zweiten ist: er sendet mir auf meinem Lebenspfade Heil. מעגלי צדק sind nicht grade Gleise, sondern da der Dichter, wie das Folgende lehrt, hier das Bild verlässt, eigentl.: Geleise der Gerechtigkeit eines Menschen vor Gott, welche, wo sie sich findet, nothwendig Heil zur Folge hat, daher צדק und צדקה nicht selten zugleich in diesem Sinne gesetzt wird (Ps. 24, 5. 132, 9 vgl. m. v. 16. 65, 6. Jes. 46, 13. 51, 6. S. 56, 1 u. ö.), im Parall. mit ישע Jes. 45, 8. 51, 5. — Um seines Namens willen, d. h. um sich als Jahve, als den hülfreichen Gott (vgl. zu 5, 12) kundzuthun und zu verherrlichen. — — V. 4: Auch, nämlich, wie das Folgende lehrt, auch mitten unter Schrecken und Gefahren. — כי von der Zeit, wie 8, 4. — צלמות ist nicht Thal des Todesschattens, d. h. des finstersten (vgl. אימות מות 55, 5, מוקשי מות 18, 6 und חבלי מות), denn dem Semitismus ist es eigen, solche Zusammensetzungen zu meiden, sondern, wie das aram. טַלְמוּ: Finsterniss, Schatten. Thal des Schattens ist ursprünglich Bezeichnung eines schauerlichen Thales, vgl. Jes. 9, 1, vielleicht (nach Ewald) des Thales Akhor. Hos. 2, 17.

5. Du ordnest vor mir den Tisch, — Angesichts meiner Dränger,
Salbst mit Oele mein Haupt, —
Mein Becher ist Ueberfluss.

6. Nur Glück und Huld verfolgen mich alle meine Lebenstage,
Und ich wohne im Hause Jahve's — für die Dauer der Tage.

Jes. 65, 10. Jos. c. 7 u. 15, 7. S. Ken. I. 634. Heiterkeit und Oede der Gegend wirkten grade in jener Zeit mächtig. — Unter Stab und Stütze ist der Hirtenstab verstanden. — — V. 5: Auch dieser V. preist Jahve's Hirtentreue. Wie der leibliche Hirt seine Schaafe mit Futter und Wasser versorgt, so gewährt auch der geistliche Hirte den Hungrigen und Durstigen Speise und Trank. Unter dem Bilde eines Gastmahls (vgl. 22, 27. 30) wird, in einem der Stelle 31, 20 sehr ähnlichen Satze, der reiche Segen der göttlichen Wohlthaten, des טוּב יהוה 27, 13. 31, 20. Jer. 31, 14 geschildert. — שֻׁלְחָן (סֻפְרָה), das auf der Erde ausgebreitete Leder, das zum Tische dient, steht wie Ps. 69, 23 f. reichbesetzte Tafel und diese, wie dort, für Segensfülle. — Angesichts meiner Dränger. Darin zeigt sich eben die grosse Sicherheit des Gerechten, dass er trotz seiner Feinde, selbst unter ihren Augen, die Freude in Gott, die hier vornämlich gemeint ist, geniesst, ohne dass diese ihm zu schaden vermöchten, wie sehr es sie auch verdriesst. Vgl. 31, 21. — Salbst mit Oel mein Haupt. Das Salben des Hauptes war zu aller Zeit bei üppigen Gastmahlen im Orient Sitte. Ueberhaupt aber ist das Salben Zeichen der Freude. 2 Sam. 14, 2. Daher שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן Freudenöl. Ps. 45, 8. Jes. 61, 3. — Mein Becher (s. zum Bilde 16, 5 und Anm. zu 11, 6) ist Ueberfluss. רְוָיָה das Nom., eigentl. Fem. von רָוֶה Adj., welche Form neben רְוָיָה gedacht werden muss. —

V. 6: Der Sinn des Bildes v. 1 wird hier in den ersten Worten positiv und eigentlich ausgedrückt. — אַךְ Ew. §. 456. — Sie verfolgen mich d. h. gehen mir allezeit und in rascher Folge nach. — Der bildliche Ausdruck ist gewählt im Gegensatze zu der Verfolgung der Feinde v. 5. Zu רדף vgl. Ps. 34, 15. Zur Erklärung des Ausdrucks vgl. 40, 12. — Die Worte: Ich wohne im Hause Jahve's sind auch hier wie immer (15, 1. 27, 4. 5. 31, 21. 36, 9. 52, 10 f.) bildlich zu fassen. Wohnen im Hause Gottes, also sein Hausgenosse (Eph. 2, 19) sein, d. h. mit ihm in der innigsten und vertraulichsten Gemeinschaft leben, seiner Gnade sich erfreuen. שַׁבְתִּי kann nicht Inf. für שְׁבֶתִי sein, wie man aus Ps. 27, 4 schliessen möchte, denn dafür fehlt es an aller Analogie. Es ist Pf. für וָאֶשְׁבְּתִי und das Pf. tritt hier ein wie v. 5. Beispiele dieser Apokope s. zu 18, 41. Auch Jeremia kennt diese Apokope, wenn er 42, 10 שׁוֹב f. וָאָשׁוּב schreibt. — לאֹרֶךְ יָמִים 21, 5. Klagl. 5, 20 = כל־ימי חיי 27, 4. —

XXIV.

Drei Strophen: v. 1—2; 3—6; 7—10. Das Ende (s. zu v. 10) kehrt zum Anfange zurück und ergänzt diesen. Dort wird Gott als Herr der Erde, hier als Weltengott gepriesen. — Jahve ist der Herr der ganzen Erde, denn er ist der Schöpfer (Gründer) und Erhalter derselben, 1—2. Ist der Herr so gross und herrlich, wer wird denn seine heilige Gemeinschaft erlangen und beständig darin verbleiben? Die Antwort ist: nur wer rein ist in Werken und Gesinnung, wer weder in Gedanken noch Worten sündigt, der wird jenen Gnadensegen davontragen. Nur die solches thun, die Gott suchen und seiner Gnade nachstreben, sind die wahre Gemeinde, v. 3—6. — Indess ist die Bundeslade in feierlicher Prozession bis zum Tempel gelangt und an dessen Thore wird die Aufforderung gerichtet, sich zu erheben und zu erweitern, um den König der Ehre einzulassen. Und wer dieser König der Ehre sei? Die Antwort auf jene Frage ist: Jahve sei es, ein Kriegesheld! Jene Aufforderung und Frage werden dann wiederholt, um in der Antwort noch vollständiger zu sagen, wer der König der Ehre sei: es sei der Weltengott; 8—10.

Der Einzug der Bundeslade gab dem S. Veranlassung, den allgemeinen Gedanken auszuführen, wie Jahve der Herr der Erde (v. 1. 2), ja der Welt (v. 10) sei und wie das wahre Verhältniss der Gemeinde zu Gott beschaffen sein müsse. Das Lied kann nur bei der Rückkehr aus dem Kriege gesungen sein, als die Priester die Bundeslade, über welcher Jahve thronend gedacht wurde (2 Sam. 6, 2), in den Tempel zurückbrachten, denn nur so lässt es sich genügend erklären, wie der einziehende Jahve v. 8 ein Kriegesheld genannt werden kann, ebenso wie Ps. 47, vgl. dort v. 6 m. 68, 2. Num. 20, 35, nur durch diese Beziehung auf die Bundeslade deutlich wird. Weil ein Sieg über Heidenvölker errungen war, wird Jahve als Herr der Erde (v. 1. 2) und als Weltengott (10) gepriesen, um daran, abgesehen von der Beziehung auf die Gemeinde Israel's, zugleich zu lehren, wie Jahve auch zugleich der Herr der Heiden (22, 29) sei. Ausserdem wird diese Beziehung auf eine Siegesfeier durch Ps. 47 bestätigt, welcher zur Verherrlichung einer solchen gedichtet sein muss. Dass die Bundeslade nach dem Ereigniss 2 Sam. 6, 12 ff. nicht mehr in den Krieg mitgenommen sei (wie Vatke Rel. des A. T. I. 318 und Aa. annehmen), ist ganz unerwiesen. Vgl. Movers Chron. S. 289. Mein Ken. I. 565. — Der Ps. ist v. 3—5 verwandt mit Ps. 15; auch ist Ps. 19 zu vergleichen, indem dort v. 1—7 eine Einleitung parallelen Inhaltes bilden mit v. 1. 2 unseres Liedes und der Uebergang, dort zum Preise des Gesetzes, hier zur Anforderung an die Thore, gleich plötzlich erscheint.

Von David. Ein Gesang.

1. Jahve's ist die Erd' und was sie füllet,
Das Erdrund — und die Wohner darauf.
2. Denn er hat über Meeren sie gegründet
Und über Strömen — er sie festigt.
3. Wer wird steigen auf den Berg Jahve's
Und wer bestehn — an seiner heiligen Stätte?
4. Wer reiner Hände und lauteren Herzens ist
Und nicht hinträgt zum Eiteln seine Seele
Und nicht schwöret zum Truge,

V. 1 u. 2 bilden die Einleitung und Grundlage des Ganzen: die Grösse des Herrn als Weltengottes preisend, wie 19, 1—7 als Einleitung zu v. 8 ff. dient. — V. 1. Vgl. Jes. 34, 1. מְלֹאָה ist: was etwas anderes füllt, Ausfüllung, Inhalt desselben, *πλήρωμα*. Jes. 6, 3. 8, 8. — — V. 2: Das Impf. יכוננה drückt das Fortwährende, die Erhaltung aus, aber auch, dass dieses Wunder der göttlichen Allmacht noch täglich fortgeht. Nach alter Meinung ist die Erde eine aus dem Wasser sich emporhebende, vom Ocean umströmte Fläche, wie unter der Erde Quellen und Ströme diess zu bestätigen schienen. Je loser der Grund, desto wunderbarer schien die durch Berge, als tiefste Säulen, gestützte Haltung des festen Landes. Ps. 136, 6. Spr. 8, 27. 29. Gen. 1, 2. 9. 10. Vgl. besonders Hi. 26, 7. — —

V. 3: Ist Jahve so gross und herrlich, ist er der Herr und Erhalter der Erde, wer wird dann Zutritt zu ihm erlangen und in seiner heiligen Nähe verbleiben? wer wird zu seiner heiligen Gemeinschaft zugelassen und nimmer daraus weichen? Als wenn gesagt wäre: wer wird wahrhaft, nicht äusserlich, steigen auf den Berg Jahve's u. s. w. Der Hinaufzug der Prozession selbst ist als Bild benutzt. Nicht von dem äusserlichen Zutritt zum Heiligthume ist hier allein die Rede, denn dieser war keinem Nachkommen Jaqob's verwehrt, sondern die Worte stehn wie 23, 6 vgl. 15, 1 bildlich von dem geistigen Wohnen bei Gott, von des wahren geistlichen Nachkommen Jaqob's (v. 6) Gnadenverhältniss zu Gott und Gemeinschaft mit ihm (v. 5), von dem, der den Tempelberg wahrhaft als den Berg des Herrn und dessen Stätte wahrhaft als die heilige Stätte weiss und dort beständig bei ihm wohnt, wenn er auch dem Fleische nach abwesend ist. Die Frage soll hier und v. 8 nur die Aufmerksamkeit erwecken und ist wie 15, 1. Die Impff. sind also als reine Fut. zu fassen. Die Frage war zur Zeit, als die Bundeslade mit äusserem Gepränge zurückgebracht wurde, um so mehr an ihrem Orte, als jederzeit, und so oft diese heilige Prozession auch vor sich ging, nachdrücklich darauf hinzuweisen war, wie die Gemeinschaft mit dem Herrn nicht eine äusserliche, sondern innerliche, geistliche sein müsste und nur eine solche zum Genusse seiner Segnungen (v. 5) verhelfe. — — V. 4—6 erschallt die Antwort, wie 15, 2 auf v. 1. V. 4 u. 5 gehören genau zusammen. — V. 4: Nach Q'ri wäre zu lesen נַפְשִׁי: wer nicht zum Bösen (frevelhaft) ausspricht (zu 15, 3) meine Seele, d. i. mich, also: wer nicht bei mir falsch schwört. Allein weder hier noch v. 3 u. 5 spricht Jahve, noch ist auch jene Lesart an sich passend, denn man würde שְׁמִי für das unpassende נפשי erwarten, auch hat die Formel נשא נפש ל oder אל den bestimmten

5. Davon wird er tragen Segen von Jahve
Und Gerechtigkeit — von seinem Rettungsgott.

6. Diess ist das Geschlecht derer, die ihn verehren,
Die da suchen dein Antlitz sind Jaqob. [Pause.]

7. Erhebt, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebet euch, ewige Pforten,
Dass komme — der König der Ehre!

8. Wer da der König der Ehre?
Jahve, stark und ein Held,
Jahve, — ein Kriegesheld.

Sinn: seine Seele tragen, hintragen zu etwas d. h. seine Gedanken auf etwas richten, herzlich danach verlangen. Vgl. Ps. 25, 1. 86, 4. 143, 8. Hos. 4, 8. Spr. 19, 18. Dt. 24, 15. Jer. 22, 27. Uebrigens entspricht das לֹא נשׂא dem ישׂא v. 5. — Zu שׁוא vgl. 26, 4. 31, 7. Man hat an alles Nichtige, alle Täuscherei, besonders aber auch an Götzendienst zu denken. — — V. 5: Diese Worte deuten den bildlichen Ausdruck v. 3 צדקה Gerechtigkeit, d. i. als Gabe Gottes: Heil und Gnade. Vgl. zu 23, 3; 31, 2. 69, 28. 132, 9. — Zu א׳ ישׁע vgl. 18, 47. — — V. 6: Das Pron. זה behält seine Demonstrativkraft als *Adv. dem.* da. S. hier v. 8. 25, 12. 34, 7. 68, 9. 48, 15. Ew. §. 579. 537. Maurer zu Jos. 7, 10 (deutsch). — K'tib דרשׁו, Q'ri ידרשׁיו. Vgl. zu 9, 11. — In den Worten: die dein Antlitz suchen, d. h. um deine Gnade sich bewerben, ist ein schneller Personenwechsel und es tritt lebhafte Anrede ein. Die Redensart: das Antlitz (die Gegenwart) des Herrn suchen ist vom Herrscher hergenommen, Spr. 29, 26, und ist s. v. a. um seine Gnade sich bewerben. Ps. 27, 8. 105, 4. Hos. 5, 15. 2 Sam. 21, 1. Nie steht die Phrase vom Tempelbesuch, ebensowenig wie die abgekürzte: den Herrn suchen, Dt. 4, 29. 2 Sam. 12, 16. 2 Chr. 15, 2. 20, 4. — Vor Jaqob ist, wie die Uebersetzung zeigt, das *Vb. subst.* sind zu ergänzen. Jaqob (zu 14, 7) bezeichnet die wahren geistlichen Nachkommen Jaqobs, die dieses Namens werth sind, nicht die Nachkommen blos dem Fleische nach.

Die feierliche Prozession ist zum Tempel gekommen. Sobald die Gemeinde, sammt den Priestern, welche die Bundeslade tragen, den Thoren des Tempels sich genähert haben, rufen sie dieselben an und fordern sie auf, sich zu erheben, zu erhöhen, gleichsam ihre Häupter zu erheben, weil sie für Jahve's Majestät viel zu niedrig seien, dass er einziehe. Man vgl. die Worte, welche ein späterer Berichterstatter dem Salomo in den Mund legt, 1 Kön. 8, 27. 2 Chr. 6, 18. Ganz grundlos ist die Meinung, diese Aufforderung setze voraus, dass der Herr zum Erstenmale in die Thore einziehe. — Ewige konnten die Pforten des Tempels theils wegen ihres Alters, welcher zur Zeit des Dichters schon ein uralter war, genannt werden, theils wegen ihrer erhofften Dauer in der Zukunft, wie 1 Kön. 8, 13 der ganze Tempel ein ewiger genannt wird. — Wie hier König der Ehre (vgl. 19, 2), heisst Jahve 29, 3 „Gott der Ehre", wofür v. 10 das. blos König. — — V. 8: Die Frage ist zu verstehen wie v. 3 das. Anm. Zu זה vgl. v. 6. — Held — Kriegesheld. Jahve, überhaupt als Kriegesgott gedacht, 1 Sam. 17, 45 vgl. 47. Ex. 15, 3 f., zieht als solcher im Symbole der Bundeslade seinem Volke voran: Num. 10, 35. 36 vgl. 2 Sam. 5, 24.

9. Erhebet, ihr Thore, eure Häupter
Und erhebet [sie], ewige Pforten,
Dass komme — der König der Ehre.

10. Wer ist da der König der Ehre?
Jahve, der Heeresschaaren!
Er ist der König der Ehre! [Pause.]

Ps. 44, 10. 66, 12. — — V. 9: Statt des zweiten שאו steht v. 7 יהתנשאו. Es ist aber bei den Kehrversen gewöhnlich und gehört zu ihren Schönheiten, anstatt starrer Gleichmässigkeit, kleine Variationen anzubringen, selbst durch Umbiegung eines einzigen Buchstabens. Vgl. hier v. 10 מי הוא זה, wo v. 8 מי זה, 42, 6 vgl. v. 12. 43, 5. 49, 13. 21. 56, 5. 11. 57, 12. (שמים und השמים) 59, 10. 11. 18. 62, 2. 3 vgl. 6. 7. — — V. 10: Jahve Zebaoth besagt mehr, als das Prädicat: „stark und ein Held", „ein Kriegesheld" v. 8, denn wäre in diesen Worten keine Steigerung enthalten, würde hier die Antwort nicht mehr über den König der Ehren aussagen, als dort, dann wäre die Wiederholung von Aufforderung und Frage matt, und wäre Jahve Zebaoth hier weiter nichts, als der Kriegesgott, dann würde der Schluss des Liedes nicht zum Anfange zurückkehren und dem Gedichte fehlte es an Abrundung. Allerdings knüpfte sich in alter Zeit und daher aus geschichtlicher Erinnerung noch im B. Sam. an diesen Namen die Vorstellung von Gott als Vorstreiter der Heerschaaren seines Volkes (צבאות יהוה Ex. 12, 41), vgl. 1 Sam. 17, 45 m. 2 Sam. 5, 24. Ps. 44, 10, wie er auch hier v. 8 „stark und ein Held", ein „Kriegesheld" genannt wird; allein als die Hebräer den Gestirndienst kennen lernten, gebrauchten sie diesen Namen, im Gegensatz zum Sabäismus, von Gott als dem Herrn der himmlischen Heerschaaren, der Gestirne (Sonne, Mond und Sterne), aber auch der himmlischen Geister oder Engel, als Bewohner der Gestirne (vgl. zu 29, 1), somit als vom Weltengott. Durch dieses Prädicat kehrt also der Schluss zum Anfange zurück und ergänzt denselben. Dort erscheint Jahve als Herr der Erde, hier als der Herr der himmlischen Heerschaaren; er ist also der Weltengott. Dass dieses Prädicat älter sei, als der hebr. Gestirndienst, darf man auch schon aus der Pluralform schliessen, da bei dem Gestirndienst und der sich daran schliessenden Engelvorstellung gern der Sing. צבא השמים oder צבא יהוה erscheint. S. zu 29, 1. In den Worten Gen. 2, 1: „und so waren vollendet die Himmel und die Erde und all ihr Heer" steht צבא von der ganzen lebendigen und todten Schöpfung des Universums, oder (vgl. Gen. 2, 4) Himmels und der Erde (wie sonst מְלֹא), also ungenau (wie auch Jes. 34, 28 כל צבאם auf ein Nomen bezogen wird, mit dem es gemeinhin nicht verbunden wird) und nur durch השמים veranlasst, daher die Stelle Neh. 9, 6 auch aufgelöst und correcter gemacht wird: „die Himmel und ihr Heer, die Erde und was auf derselben ist", und auch Ps. 33, 6 jene Worte „all ihr Heer" einzig auf die Gestirne bezogen werden. Die Bezeichnung Jahve Zebaoth in diesem Sinne, im Gegensatz zum Sabäismus, erscheint nur im Munde der Propheten und aus Conformation an diese (Hitzig zu Jes. S. 426), vgl. Ps. 46, 8. 48, 9. 69, 7. In späterer Zeit galt der Name Zebaoth indess nicht mehr, als in unserem Kirchenliede: „Herr Zebaoth", und die LXX. (obwohl sie auch *κύριος σαβαώθ* schreibt, wie im N. T. Röm. 9, 29. Jac. 5, 1) giebt diese Bezeichnung oft wieder durch *παντοκράτωρ*,

hebt also nur den Begriff der Erhabenheit und Allmacht hervor. Im Pent. Jos. und Richt. erscheint die Bezeichnung überhaupt noch nicht, geschweige denn in dem Sinne des Weltengottes, und zwar aus der richtigen geschichtlichen Erinnerung, dass in der Urzeit der Gegensatz zum Sabäismus noch nicht eingetreten war. Auf der Stufe der Naturreligion scheint man mit אֲדֹנַי „meine Herren“ Sonne und Mond, als männliches und weibliches, zeugendes und empfangendes oder leidendes Naturprincip, angeredet zu haben; dann, als man später den Namen auf Jahve übertrug, schrieb man, zum Unterschiede von jener profanen Bedeutung, אֲדֹנָי. Uebrigens stehen die Worte יהוה צבאות nicht im *St. cstr.*, so dass יהוה für אלהי, als seinen Wechselbegriff, gesetzt und zu erklären wäre: „Jahve der Heerschaaren“. Das Nom. pr. יהוה kann nicht im *St. cstr.* stehn, sondern der allgemeine Begriff Gott (אלהי) ist aus יהוה herauszunehmen und vor צ׳ zu ergänzen. Für י׳ צ׳ findet man daher Jes. 10, 16 auch אֲדֹנָי צ׳ und Ps. 80, 8. 15 אלהים צ׳ oder gar voller: יהוה אלהים צ׳ Ps. 59, 6. 80, 5. 20. 84, 9, wo nach den Acc. der ersten Stelle abzutheilen ist: Jahve, Gott, der Heerschaaren, so dass aus אלהים wiederum אלהי hinzugedacht werden muss, denn R'bia trennt אלהים von צ׳, wie daselbst v. 10 אלהי von משגבי. Erklärend und vollständiger wird daher auch gesagt: יהוה אלהי צ׳ Am. 4, 13. Hos. 12, 6.

XXV.

Das Lied kann seinen Gedankenwendungen nach in sechs Strophen (1—3; 4—7; 8—11; 12—14; 15—19; 20—22) zerlegt werden. Der Schluss v. 22 kehrt durch seine äussere Form zum Anfange zurück. — Der S. wendet sich mit herzlichem Verlangen hülfesuchend an Gott und fleht, von Feinden ihn und alle Frommen zu erretten, damit sie nicht zu Schanden würden, 1—3. Möchte Gott das Heil und die Treue, die er in den Verheissungen an die Seinen bewährt, auch den S. erfahren lassen, wie Gott seine Erbarmungen und Gnaden zu aller Zeit an den Seinen offenbarte. Möchte sich diess zuvörderst in der Vergebung seiner Sünden kundthun, nach Gottes Gnade und Güte; v. 4—7. Dieses Heil und diese Barmherzigkeit bewährt Gott gegen die Glieder seines Bundes, wenn sie auch nicht frei von Schwachheitssünden sind, und auch der S. darf darum Vergebung hoffen, v. 8—11. Das v. 8—10 allgemein Gesagte wendet der S. dann auf alle Menschen an, wie v. 11 auf sich. Die Frommen, wenn auch nicht frei von Schwachheitssünden, finden Heil und Rettung bei Gott, indem sich der Segen seines Bundes an ihnen kundthut, v. 12—14. Dann kommt der S. wieder auf sich selbst zurück. Grade, weil Jahve die Frommen stets zu retten verheissen hat, grade desshalb schaut auch der S. zu ihm empor, denn ihn umgeben grosse Gefahren, gewaltthätige Feinde, und so wird er auch

ihn erretten, 15—19. Er schliesst dann v. 20 mit erneuerter Bitte um Hülfe und Rettung.

Das Lied mit alphabetischer, aber frei behandelter Anordnung, ist, wie alle Lieder dieser Art, ohne individuelle Veranlassung, sondern für jeden Leidenden in Zeiten feindlicher Bedrängung, von Seiten treuloser und gewaltthätiger Menschen, v. 3. 19 bestimmt. Auch v. 7, ebensowenig wie v. 2 vgl. m. v. 3, spricht nicht für eine individuelle Beziehung, sondern für eine allgemeine, die Bitte für Israel am Schlusse.

Von David.

1. Zu dir, Jahve, — meine Seel' ich trage.

2. Mein Gott, — auf dich ich vertrau,
Nicht möge zu Schanden ich werden,
Nicht mögen frohlocken meine Feinde über mich.

3. Auch Alle, die harren dein, nicht mögen zu Schanden sie werden,
Seien zu Schanden — die Räuber ohn' Ursach'.

V. 1: Der S. verlangt herzlich nach dem Herrn, da er, wie das Folgende besagt, Hülfe bei ihm sucht. Ueber אל נשא נפש vgl. zu 24, 4. Der ganze V. kehrt wieder 86, 4. 143, 8. Selten ist, wie hier und im Schlussverse, der V. einfach, d. h. aus einem einzigen Abschnitte bestehend. Doch vgl. zu 18, 2. Der Vers steht, wie der Schluss v. 22, eigentlich ausserhalb der alphabetischen Ordnung, da v. 2 wieder mit א anfängt. Damit das Lied aber gleich Anfangs als ein alphabetisches erkannt werde, wird es durch א, statt jedes andern Buchstabens, eröffnet. — — Ein Wunsch wie v. 2. 3 auch 28, 4. 31, 18. Man hat gesagt, der alphabetischen Anordnung nach habe man v. 2 i. A. ב zu erwarten und Ewald und Hitzig ziehen daher אלהי noch zum ersten V. Allein die alphab. Ordnung ist überhaupt immer frei behandelt, und dass v. 1 vollständig sei, bestätigen die Parall. 86, 4. 143, 8. Ausserdem fehlt das ב auch gar nicht, sondern erscheint hier nach dem ersten Worte, wie v. 5 das Vav in der Versmitte. Das א konnte hier mit Einem Worte abgefertigt werden, da ihm v. 1 schon sein Recht geschehen war. — Das Pf. בטחתי steht wie das Pf. v. 17. 21 von dem, was noch in die Gegenwart hinreicht, also im Sinn des Praes. Ew. §. 262. — Die Negation אל steht selten mit ה an der ersten Person Vb., wie hier in יאל אבושה. S. aber auch 31, 2. Der Zusammenhang ist: möge diess mein Vertrauen auf Gott nicht zu Schanden werden, od.: darum möge ich nicht u. s. w. — Die Constr. des עלץ mit ל ist wie שמח m. ל 30, 2. 35, 24. — — V. 3: Auch das Vertrauen aller derer, die gleich mir auf deine Hülfe harren und vertrauen, lass nicht zu Schanden werden. Die Feinde (vgl. v. 2), die den Leidenden mit Hass verfolgen (s. v. 19), heissen בוגדים, d. h. hier nicht Treulose, solche, die gegen ihren Nächsten die Pflicht der Liebe und Treue verletzen, auch nicht „Versteckte" (Spr. 11, 3 vgl. נעלמים Ps. 26, 4), sondern nach dem Parall. m. v. 19: Räuber. So werden die gewaltthätigen Feinde Israel's (v. 22) genannt. Vgl. גזל 35, 10 und בוצע 10, 3.

4. Deine Wege, Jahve, lass mich kennen,
Deine Pfade lehre mich!
5. Leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich, —
Denn du mein Heilsgott bist,
Dein harre ich — alle Zeit.
6. Denk' deiner Erbarmungen, Jahve, und deiner Gnaden,
Denn von Ewigkeit sie sind.
7. Meiner Jugendfehle und meiner Missethaten — nicht gedenke!
Nach deiner Gnade gedenke mein Du,
Umwillen deiner Güte, Jahve!

Sie sind es ohne Ursache, ohne dass sie gereizt wären, vgl. 7. 5 und חִנָּם 35, 7. 69, 5. — Die Impff. stehen wie v. 2. — —

V. 4: Gott soll ihm seine Wege kund thun, damit er sie betrete. Die Wege und Pfade Gottes sind aber solche, die zum Heil und zur Rettung führen, vgl. v. 9. 10. 23, 3. 27, 11, denn Gott ist ein Heilsgott, v. 5. Er wiederholt also nur die im Vorigen schon vorgetragene Bitte. — — V. 5: In deiner Wahrheit. Die אמת יהוה ist jederzeit die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes in seinen Verheissungen und seinen Geboten (Ps. 19, 10), die Treue in der Haltung seines Bundes (v. 14), vgl. 26, 3. 30, 10. 31, 6. 40, 11. 43, 3. 57, 4. 71, 22. 91, 4. Diese Wahrheit ist gleichsam der Weg, in welchem Gott ihn leiten soll (v. 9. 26, 3), d. h. diese Wahrheit soll sich an den Schicksalen des S. offenbaren. — Und lehre mich, nämlich: deine Wahrheit, gieb, dass ich ihren Segen an mir selbst erfahre. Das Vav, welches anscheinend in der alphab. Anordnung fehlt, erscheint hier vor למדני wie v. 2 nach אלהי. Mit ולמדני den Satz zu eröffnen, schien dem S. wohl zu nachdruckslos, da sogleich die volle Begründung des Vorigen folgt. Er setzte also in הדריכני באמתך noch den Gedanken aus v. 4 fort und wiederholt in abrupter Weise das Schlusswort למדני aus v. 4, um so wieder daran anzuknüpfen und anzudeuten, dass die alphabet. Anordnung eigentlich nicht unterbrochen sei. — Die Worte: denn du u. s. w. begründen zugleich v. 4. Jene Bitte, ihn auf den Weg des Heiles zu führen, ist gegründet auf die Zuversicht, dass er ein Heilsgott sei, und v. 6 darauf, dass er stets erbarmend und liebend der Seinen sich angenommen hat. — — V. 7: Zuerst sollen sich Gottes Erbarmungen und Gnaden (v. 6) darin an dem S. kund thun, dass er ihm seine Sünden vergiebt. Der S. bezeichnet mit Jugendfehlen oder Jugendsünden nicht absichtliche, sondern Schwachheitssünden, aus Leichtsinn und Unbesonnenheit begangen (Ps. 19, 13), vgl. zu 31, 11. Die Vergebung solcher Schwachheitssünden darf der S., wie überhaupt jeder Mensch hoffen, Hi. 13, 26 vgl. 2 Tim. 2, 22; wie auch kein Mensch, selbst der Unsträfliche und Gerechte nicht, frei davon ist, daher sich der S. 41, 5 Sünde und v. 13 Unsträflichkeit beilegen kann. Nicht individuelle Beziehung haben diese Worte, sondern der S. redet auch hier im Namen des Volkes (v. 22), dessen Jugendzeit der letzte Aufenthalt in Aegypten und in der Wüste ist (Ken. I. 451), und damals hatte es den Herrn erzürnt, Dt. 9, 7. — Meiner Missethaten ist eine Steigerung des Ausdrucks und sie deutet an, wie tief der S. seine Verschuldung fühlt, wie gross sie ihm scheint, vgl. v. 11 a. E. — Nach deiner Gnade, nicht nach der unerbittlichen Strenge, welche die trifft, die nicht innerhalb deines Bundes stehen und seinen Segen (vgl. v. 10. 14)

8. Gütig und redlich ist Jahve,
Drum weiset er Sünder auf den Weg;
9. Leitet Sanftmüthige in dem Recht
Und lehrt Sanftmüthige seinen Weg.
10. Alle Pfade Jahve's sind Gnad' und Wahrheit
Denen, die da wahren seinen Bund — und seine Zeugnisse.
11. Umwillen deines Namens, Jahve, —
Verzeihest du meine Schuld, — denn gross ist sie.

---

nicht an sich erfahren können. — Umwillen deiner Güte, weil du gütig bist, nämlich gegen die, welche innerhalb deines Bundes stehn (v. 10), so kannst du nicht anders, als meiner erbarmend gedenken und meine Schwachheitssünden vergeben. טוב יהוה heisst immer die Güte, das Gutsein des Herrn, vgl. Ps. 27, 13. 31, 20. Sach. 9, 17. — —

Die Erwähnung der Güte Gottes v. 7 führt den S. v. 8—10 zur Betrachtung seiner gnädigen Handlungsweise, wodurch auf's Neue die Zuversicht so gestärkt wird, dass er v. 11 wiederholt um Vergebung seiner Sünde flehen kann. — V. 8: Die Verbindung טוב וישר auch Jer. 26, 14. 40, 4. יָשָׁר, unser schier, geht, wie צדק, vom Begriff des Geraden aus, dieser dann in den des Starren und Festen, daher ישׁר verw. m. שׁרר. Das Adj. entspricht unserem schlicht und bezeichnet die natürliche, von selbst verstandene Uebereinstimmung des Handelns mit der Idee des Guten. — בדרך d. i. בְּדֶרֶךְ יהוה, wie v. 4. 9. 12, und ist auch hier der Weg zum Heile, wie 32, 8, wo dieselbe Constr. des הוֹרה mit ב. Vgl. Hi. 27, 11. Ew. §. 521. 2. δ. — Die Sünder d. h. die Glieder des Bundes Gottes (v. 10), trotz ihrer Schwachheitssünden (v. 7). — — V. 9: יַדְרֵךְ f. יִדְרוֹךְ S. zu 11, 6. Er leitet (eig. lässt treten, s. über דרך Maurer zu Ps. 42, 5) Sanftmüthige (d. h. eben die Sünder v. 8, nämlich die Bundesglieder mit denen ihnen anklebenden Sünden) in dem Recht, auf der Bahn desselben (vgl. v. 5), und es ist das Recht gegen die gewaltthätigen Bedrücker v. 19, gegen die Räuber v. 3 gemeint. — — V. 10: Die Pfade Gottes, sein Verhalten. — חסד ואמת, vgl. 57, 4. Zu אמת hier v. 5. — „Die da wahren deinen Bund", die, obwohl nicht frei von Schwachheitssünden (v. 7) und daher Sünder (v. 8), deinen Bund doch nicht absichtlich und frech übertreten. — — V. 11: Nach der Betrachtung v. 8—10 wendet sich der S. nun an Gott mit seiner Bitte um Vergebung der Sünden und noch entschiedener als v. 7, denn, hiess es dort: nicht gedenke, so hier: du verzeihst meine Schuld. — Um deines Namens willen d. h. hier, wo der Name oder das Wesen Gottes nach seiner Schlichtheit (Rechtschaffenheit) und Güte im Vorigen (8—10) geschildert ist, s. v. a.: weil du gütig und schlicht (rechtschaffen) bist. S. zu 5, 12. — Zu dem Nachsatz וסלחת vgl. Ew. §. 613. Wollten wir die Verbindung des סלח mit ל treuer wiedergeben, so würde zu erklären sein: du ertheilst Verzeihung meiner Schuld, denn da der Grundsinn des Vb. סלח der des Aufhebens ist (vgl. סלה = סָלַל, סָלָא), so theilt es die Constr. von נשא לחטאת, vgl. hier v. 18, d. h. Verzeihung ertheilen der Sünde. Das ל ist Dativz. Das auch später und überhaupt sehr seltene Accusativzeichen ל (Ew. krit. Gr. S. 594, Gr. §. 520) darf man hier ebensowenig sehen wollen, wie 17, 4. 34, 4. 60, 3. 69, 11 u. an aa. St. — Denn gross ist sie. Vgl. die

12. Wer da der Mann, ein Fürchtiger Jahve's,
Er weiset ihn — auf den Weg, den er wählen soll.
13. Seine Seel' im Glück wird übernachten
Und sein Saame — wird erben das Land.
14. Gemeinschaft Jahve's wird seinen Fürchtigen
Und sein Bund, — sie zu unterweisen.
15. Meine Augen [sehn] beständig nach Jahve,
Denn er wird führen aus dem Netze meine Füsse.
16. Wende dich zu mir und begnade mich,
Denn einsam und elend ich bin.
17. Die Aengste meines Herzens erweitern sie,
Aus meinen Bedrängnissen führe mich heraus!

Parall. 2 Sam. 24, 10. Das כי ist auch hier causal, wie v. 19. Grade weil die Schuld so gross ist, bedarf er so sehr der göttlichen Verzeihung.

Das v. 8—10 allgemein Gesagte und v. 11 auf sich Bezogene wendet der S. nun (v. 12—14) allgemein auf alle Menschen an. — V. 12: Durch die Frage, mit מי eingekleidet, wird der Begriff: „Jedermann", oder „wer nur immer vorhanden" eingeleitet. Ps. 34, 13. 14. 107, 43. Dieselbe Verbindung Jer. 9, 11. Ew. §. 626. — Zu זה vgl. 24, 6. — Der Weg ist wiederum der Weg zum Heil. — יבחר f. יאשר י׳ Vgl. 7, 16. — — V. 13: Uebernachten (לין wie 49, 13 u. ö.) d. i. beständig dauern und bleiben. — Um die Dauer des Glücks, das der Fromme geniesst, nachdrücklich zu bezeichnen, lässt er auch die Nachkommen daran Theil nehmen. Sein Saame wird erben das Land. ארץ ohne Art. in dichterischer Rede vom Lande Kenáan, wie 44, 4. S. zu 2, 11. Dieselbe Verheissung wird wiederholt Ps. 37 gegeben nach Ex. 20, 12. Lev. 26. Dt. 28. Vgl. Anm. zu Ps. 34, 17. Vom Wiederbesitz des Landes (Jes. 57, 13. Ez. 33, 25 f.), so dass das Lied in die Zeit des Exiles gehörte, ist nicht die Rede. — — V. 14: Gemeinschaft Jahve's (seine Freundschaft, vgl. zu סוד Hi. 29, 4 und Ps. 55, 15) seinen Fürchtigen, näml. wird zu Theil, und sein Bund (näml. die Verheissungen seines Bundes) — wird ihnen zu Theil — um sie zu belehren, sein Bund ist vorhanden, damit seine Fürchtigen durch die Erfüllung seiner Verheissungen belehrt werden. Gott führt an den Seinen seine Verheissungen und seinen Bund aus und diess belehrt, stärkt und leitet die Frommen, wesshalb auch der Dichter um Heil fleht, wie es ja eben Jahve's Bund mit Israel verspricht. להודיעני führt auf הודיעני v. 4 zurück, und zu der Stellung vgl. 2 Sam. 7, 21.

In der Strophe v. 15—19, wie in der Schlussstrophe, kommt der S. wieder auf sich zurück. — V. 15: Zum zweiten Gl. vgl. 9, 16. — — V. 16: Einsam, d. h. von aller menschlichen Hülfe verlassen, 68, 7. Vgl. zu 22, 21 und zu 27, 10. — — V. 17: Die ersten Worte hat man erklärt: die Aengste meines Herzens weiten sich, das soll heissen: bekommen Luft. Allein הרחיב kann nicht intransitive gefasst werden und die Bilder 4, 2. 18, 20. 37. 31, 9 können nicht verglichen werden. Aa.: die Aengste machten weit d. h. öffneten mein Herz, d. h. öffneten es der Belehrung Jahve's. Allein von der Fremdartigkeit des Gedankens an unserer Stelle — wenn auch Ps. 119, 32 הרחיב לב vorkommt —, so spricht dagegen schon, dass man in צרות לבבי einen *St. cstr.* erwartet (vgl. צרות נפש 31, 8), obwohl sonst

18. Sieh mein Elend und mein Leid
Und vergieb — alle meine Fehle.
19. Sieh meine Feinde, denn ihrer sind viele,
Und mit Hass der Unbill sie mich hassen.
20. O bewahre meine Seele und rette mich,
Nicht muss zu Schanden ich werden, denn dir ich vertrau!
21. Unsträflichkeit und Schlichtheit mögen mich behüten,
Weil — dein ich harre.
22. Erlöse, o Gott, Israel aus allen — seinen Aengsten!

---

die Folge von Subj. Obj. Verb. nicht ohne Beispiel wäre, vgl. Jes. 13, 18. Aa. conjecturiren: הַרְחִיב oder הַרְחֵיב und lesen וּמַמְצֹ: mache weit (gieb Raum) die Drangsale meines Herzens, näml., dass sie allmälig aufhören. Diese Conjectur ist schon desshalb misslich, weil die TLA. die schwierigere ist. Diese erkläre man: die Aengste meines Herzens erweitern sie, nämlich die Feinde v. 4 u. 19; sie bewirken, dass die Aengste meines Herzens weit gehn, das Herz immer mehr ausfüllen. Dadurch wird die grosse Noth geschildert, daher im zweiten Gl. die dringende Aufforderung an Gott. — — V. 18 u. 19 beginnen beide mit ר und das ק fehlt, nach der freien Behandlungsweise der alphab. Ordnung. Unpassend also mit Ewald קְרֵה st. רְאֵה zu schreiben und zu erklären: „trag Elend mir und Mühe.“ Zudem — wie hart! — Zu עמל vgl. 7, 15. — Zur Constr. von נשׂא m. ל vgl. zu v. 11. — Statt des Plur. חַטֹּאתַי a. Lesart: חַטָּאתִי als Sing. — — V. 19: כי רבו vgl. 55, 19. 56, 3. 38, 20 und hier zu v. 11. — Hass der Unbill, gewaltthätiger Hass, nämlich der בּוֹגְדִים v. 3. Um den Verbalbegriff zu erhöhen, ergänzt sich das Vb. durch sein Nom. syn. im Acc. Vgl. Jer. 6, 13. 14, 1. Zu חמס vgl. 27, 19. 35, 11. — —

V. 20: „Gottes Ehre erfordert, dass er hilft“, denn sonst würde der S. vergeblich Gott vertraut haben. — — V. 21: Weil er auf Gott harrt, innig nach ihm verlangt und sein Vertrauen auf ihn setzt (vgl. v. 1. 5), so bittet er, dass bei den feindlichen Bestrebungen Unsträflichkeit und Schlichtheit bewahren mögen, weil nur diese das wahre Heil erwerben lassen. Durch diesen Wunsch, der auch einzig zu v. 22 passt (nicht die reine Zeitform des Fut.), kehrt das Ende zum Anfange v. 2—3 zurück, wie in den Worten: „ich harre dein“ zu v. 1. Das Pf. קויתי steht wie v. 2. — תם ויושר (Hi. 1, 2. 8 וְתֻם וְיָשָׁר) erscheinen hier persönlich, wie חמס ורוב 55, 10. Zum Ausdruck: תם וישר יצרוני vgl. 40, 12. — — V. 22: Dieser Vers steht schon ausserhalb der alphabetischen Ordnung, daher ist es rein zufällig, dass er mit פ beginnt, und es hätte auch jeder andere Buchstabe stehen können, nicht als ob das פ hier für *ph* stimmte (an der ersten Stelle f. *p*), wie das gr. *π* später als *φ* wieder erscheint, woran Spielerei der Verse sicher nicht gedacht hat. Dass der erste und der letzte V. nur Ein Glied haben, wodurch das Ende zum Anfange zurückkehrt, war Absicht des S. und es wird der V. schon dadurch vor dem Verdachte geschützt, als ob er später hinzugesetzt sei, als von dem Liede öffentlicher Gebrauch gemacht wurde. Ein solcher Schluss allgemeinen Inhaltes, welcher andeutet, dass der Redende das Lied eigentlich der ganzen Gemeinde in den Mund legt, findet sich öfter: 3, 9. 4, 7. 14, 7. 28, 9. 29, 11. 34, 23. 69, 34—37. 71, 20. Die Aengste Israel's sind also die v. 17 gemeinten.

XXVI.

Nach einem einleitenden V., Bitte und Begründung derselben aussprechend (v. 1), führt der S. in zwei Strophen (2—8; 9—11), in denen die Siebenzahl und Dreizahl hervortreten, zuerst die Begründung weiter aus (2—8), und wendet sich dann zur Bitte zurück (9—11). Zuletzt spricht v. 12 die Zuversicht der Erhörung und Errettung aus. So vollendet sich das Lied in der bedeutsamen Zwölfzahl. — Der S. fleht um Hülfe in der Noth und beruft sich dabei auf seine sittliche Unsträflichkeit und sein Vertrauen auf Jahve, d. h. seine Frömmigkeit, v. 1. Diese Unsträflichkeit und diese Frömmigkeit werden v. 2—8 weiter nachgewiesen. Der Sänger will zeigen, wie beide lauter und ungeheuchelt waren und spricht es v. 2 daher zunächst aus, dass er die strengste Prüfung seines Herzens, als der Quelle aller Gedanken, nicht zu scheuen habe und weiset die darin liegende Behauptung, dass seine Unsträflichkeit und sein Gottvertrauen ungeheuchelt und lauter waren, v. 3—8 begründend weiter nach. Er übte ungeheuchelte Frömmigkeit (4) und Sittlichkeit, so dass er nie mit den Uebelthätern gemeinschaftliche Sache machte (v. 4. 5). Von aller Missethat weiss er sich rein (6 a.). Dann beruft er sich wiederum auf seine Frömmigkeit (6 b. 7. 8) und führt die Bitten: „richte mich“ und „nicht mög' ich wanken“ v. 1 weiter aus. Er bittet also, ob solcher Gesinnung und Handlungsweise ihn nicht das Schicksal der Uebelthäter, mit denen er nichts gemein hatte, theilen zu lassen (9—11). Schon gewiss seiner Erhörung und Errettung hofft er sicher, in den Versammlungen der Gemeinde Gott dafür preisen zu können, v. 12.

Der Ps. führt den Gedanken aus: wer nur wahrhaft fromm und sittlich ist, der wird auch nicht, gleich den Bösen, mit denen er nie gemeinschaftliche Sache machte, im Leiden hingerafft werden, der kann mit Zuversichtlichkeit auf die göttliche Hülfe hoffen. Der Gerechte, der hier redet, ist mitten im Leiden, ist solches auch nicht näher bezeichnet; er fleht daher, nicht dahingerafft zu werden (v. 9), er fleht um Hülfe und Errettung (v. 10). Auch in den aus gewisser Zuversicht gesprochenen Schlussworten v. 12: „mein Fuss steht auf ebenem Plane“ liegt es, dass der S. bisher auf rauher und gefahrvoller Lebensbahn ging. — Aus der Bitte v. 9 lässt sich wie aus 28, 3 folgern, dass damals Gefahr von Aussen dem von Parteien innerlich zerrissenen Staate drohte. Inwieweit bei dem S. die Erfahrung eigener Leidenszustände, in welchen er sich zur Zeit befunden, auf die Schilderung eingewirkt habe, lässt sich, wie bei so vielen Liedern, z. B. gleich in Ps. 27, auch hier nicht mehr erkennen. In der That konnte das Lied als der Ausdruck jedes leidenden Gerechten gelten. Man hat darin den Tugendstolz der Späteren, der Pharisäer, finden wollen. Allein das (vor Menschen) lautwerdende Bewusstsein der Frömmigkeit und Sittlichkeit, als des leitenden Lebens-

princips, wie es hier sich ausspricht, kann gar wohl mit wahrer Demuth (vor Gott) bestehn. So hier und in dem verwandten Ps. 101.

Von David.

1. Richte mich, Jahve, denn ich, in meiner Unsträflichkeit bin ich gewandelt
   Und auf Jahve hab' ich vertraut. — Nicht mög' ich wanken!
2. Prüfe mich, Jahve, und versuche mich,
   O läutre meine Nieren und mein Herz.
3. Denn deine Gnade war mir vor Augen
   Und ich wandelte — in deiner Wahrheit.
4. Nicht sass ich mit Leuten des Luges
   Und mit Versteckten — nicht komm ich.

V. 1: Richte mich, d. h. da ein Gerechter redet, der seiner guten Sache gewiss ist: schaffe mir Recht (43, 1) und daher: hilf mir, denn weiteres Verharren im Leiden wäre ein widerrechtlicher Zustand. Vgl. zu שפט 10, 18. Somit entsprechen die ersten Worte denen der zweiten Hälfte des zweiten Gl.: „nicht mög' ich wanken." In beiden Fällen fleht er um Hülfe in der Noth. — Die Worte der zweiten Hälfte des ersten Gl. entsprechen denen der ersten Hälfte des zweiten Gl. In meiner Unsträflichkeit (wie v. 11. 41, 13. 101, 2, vgl. hier den Gegensatz v. 10) d. h. in der Gerechtigkeit, der sittlichen Unbescholtenheit, die ich mir zum Gesetze meiner Gesinnung und meines Handelns gemacht habe (vgl. zu 25, 7), bin ich gewandelt d. h. habe ich gehandelt. Und auf Jahve ich vertraute. Aus diesem Vertrauen zu Gott, der Hingabe an ihn, also der Frömmigkeit, ging eben die Unsträflichkeit seines Wandels, das Princip reiner Sittlichkeit hervor. — Nicht mög' ich wanken, d. h. nicht zu Grunde gehn. 18, 37. 37, 21. Hi. 12, 3.

V. 2 sieht auf das: „in meiner Unsträflichkeit bin ich gewandelt" (v. 1) zurück. Das K'tib ist צָרְפָה als Imperat. zu lesen. Die Masorethen stellten das Q'ri צָרְפָה daneben, wonach der Imp. nach der später allgemein gültigen Regel gesprochen wurde. Diese Variante findet sich auch Richt. 9, 8. 12. 1 Sam. 28, 8 (vgl. ähnliche Infinitivs. Ps. 38, 21), sämmtlich Stellen, wo nach älterem Sprachgebrauch, wie es auch am nächsten liegt, Cholem, in einfache Sylbe eintretend, an seinem Platze bleibt. Ew. §. 294. Irrig halten Aa. das K'tib f. Part. Pu. צרופה. Dass das Herz lauter sei, also diese Begründung der Worte: „in meiner Unsträflichkeit u. s. w." versteht sich nach dieser Aufforderung von selbst, das כי v. 3 ist, wenn das K'tib im Sinne des Q'ri erklärt wird, vollkommen erklärlich und für die Gleichartigkeit der Verbalformen, somit für die TLA. sprechen auch die Parall. Ps. 17, 3. 66, 10. — — V. 3—8 giebt den Grund an, warum er die strengste Prüfung nicht scheut. V. 3 ist weitere Ausführung von: „auf Jahve hab' ich vertraut" v. 1 und bezeugt somit die wahre Frömmigkeit des S. Er hat nie den Blick von der Gnade und Liebe Gottes verwandt, stets war er ihrer eingedenk; er ist gewandelt in der Wahrheit Gottes (als Weg gedacht, wie 25, 5. 9), nie ist er herausgetreten aus dem Glauben an die Wahrhaftigkeit und Treue der göttlichen Bundesverheissungen (über אמת s. zu 25, 5), war ihrer stets sich bewusst. — — V. 1—6 a. gehen

5. Ich hasse die Versammlung der Uebelthäter
Und bei Frevlern — nicht sitz' ich.

6. Ich wasch' in Reinheit meine Hände
Und will umkreisen — deinen Altar, Jahve,

7. Um zu verkünden mit der Stimme Preis
Und zu erzählen — alle deine Wunder.

---

wieder zurück auf: „in meiner Unsträflichkeit" u. s. w. v. 1 und schildern die Sittlichkeit (Gerechtigkeit) des S. Alles diess ist nur die Folge der Frömmigkeit, wie sie v. 3 ausgesprochen ist, und dadurch, dass die nähere Begründung seiner Sittlichkeit v. 4—6 a. in die Mitte der Begründungen seiner Frömmigkeit v. 3 u. 6 b. ff. tritt, wird der innige Zusammenhang von Sittlichkeit und Frömmigkeit angedeutet. V. 4 u. 5 stehen die Pff. im Sinne der Vergangenheit, die Impff. vom Pflegen. Zu aller Zeit war und ist der S. in dieser Verfassung. Das Perf. drückt die in die Gegenwart hereinreichende Vergangenheit aus, wie 27, 4. S. 9 (stets und namentlich jetzt). Ew. §. 262. — V. 4: Der Gerechte hat nie gemeinschaftliche Sache mit den Uebelthätern gemacht. Zu לא אבוא ergänzt man am besten: בְּקָהָלָם aus Gen. 49, 6. Vgl. zu diesem V. Ps. 1, 1. Jer. 15, 17. Vgl. 16, 8. — Die מתי שוא sind die שׁמרים הבלי־שוא 31, 7. Zu שוא vgl. 24, 4. — — V. 5: Zu קהל מרעים vgl. עדת מ׳ 22, 17. — Zum zweiten Gl. vgl. 1, 1. — — V. 6: Gl. 1 schildert noch seine Sittlichkeit, dann aber geht er wieder zur Schilderung seiner Frömmigkeit über, denn v. 6 b—8 ist wieder weitere Ausführung von: „auf Jahve hab' ich vertrauet" v. 1. — Ich wasche u. s. w., d. h. ich bin rein von Schuld. Die Worte sind symbolischer Ausdruck nach dem Ritus Dt. 21, 6; nach diesem erklärte sich rein und schuldlos, wer sich die Hände wusch. Ps. 73, 13. Hi. 9, 30. Vgl. Mt. 27, 24. — Ich will umkreisen. Der Dichter ist schon im Begriff, diess wieder zu thun, wie er es schon bisher gethan, daher ה— des Willens. וַאֲ׳ f. וְאָ׳ Ew. §. 297. 3. סוֹבֵב umgeben, umkreisen, umzingeln (סָבִיב ist Am. 3, 11 Umzingelung), kommt auch sonst von einem Einzelnen vor, aber in anderem Sinne: Dt. 32, 10. (im Sinne von schützen) Jer. 31, 22. (im Sinne der Anhänglichkeit, sich umthun, werben, *ambire*, um einen). Hier ist allerdings der Sinn, wie ihn Luther giebt: „Ich halte mich, Herr, zu deinem Altar" und die Worte deuten nicht auf eine höhere Werthachtung des äusseren Cultus, allein der mehr bildliche Ausdruck, die Gemeinschaft mit Gott schildernd, scheint doch hergenommen von einer alten Sitte, dass die Opfernden singend und dankend während der heiligen Handlung den Altar umkreisten, wie wir einen ähnlichen Ritus noch bei unserer Abendmahlsfeier antreffen. — Der Altar Jahve's steht im Gegensatze zu der Versammlung der Uebelthäter v. 5. — — V. 7: Das Umkreisen des Altares v. 6 hat das zum Zweck, was hier gesagt wird; so hangen denn beide Infin. ab von אסבבה. Der S. hält sich nicht an den Altar Gottes um des äusseren Cultus willen, sondern um Gott dort laut zu loben und zu preisen und somit sein Vertrauen auf Gott (v. 1) zu bethätigen. Eigtl.: um hören zu lassen, zu verkündigen, mit der Stimme, d. i. laut, mit lauter St. (vgl. Ps. 3, 5). Vgl. zu השמיע בקול Ez. 27, 30 und die Redensart נתן בקול Ps. 46, 7. Jer. 12, 8. — סַפֵּר steht wie 22, 23. Es steht hier nicht wie Ps. 50, 16 im Sinne von Herzählen, denn, wie es Ps. 40, 6 heisst, עצמו מספר (נפלאותיך). Der S. opfert

8. Jahve! Ich liebte die Wohnstatt deines Hauses
Und den Ort — der Wohnung deiner Herrlichkeit.
9. Nicht raffe hin mit Sündern meine Seele
Und mit Mordgesellen mein Leben;
10. In deren Händen Arglist
Und deren Rechte — voll Bestechung.
11. Und ich, in meiner Unsträflichkeit ich wandle, —
Löse mich und begnade mich.
12. Mein Fuss steht auf ebenem Plan,
In Versammlungen — werd' ich preisen Jahve!

Gott Preis und Dank, תּוֹדָה S. darüber zu 50, 14 und zu 22, 26. — — V. 8: Ort der Wohnung deiner Herrlichkeit d. i. Ort der Bundeslade. 1 Sam. 4, 21. 22. 2 Sam. 15, 25 vgl. (Ps. 78, 61. 132, 8) m. Ex. 40, 34. Diese Liebe zum Heiligthume als der Wohnstätte Gottes drückt nicht sowohl die Liebe zum äusseren Cultus als zu Gott selbst aus; es liegt also in den Worten keine Ueberschätzung des ersteren angedeutet. — —

V. 9—12 führen das: „Richte mich" und das „Nicht werd' ich wanken" v. 1 weiter aus. V. 9: עִם steht mit Beziehung auf עִם v. 4 u. 5. Da ich nie gemeinschaftliche Sache mit den Uebelthätern machte, also nach Gesinnung und Wandel, innerlich von ihnen geschieden war, so raffe mich, der ich jetzt im Leiden bin, dem äusseren Ergehen nach nicht mit ihnen, gleich ihnen hin (vgl. 28, 3). Lass mein äusseres Ergehen ein anderes sein, als das ihrige. Gerücksichtigt ist auf Gen. 18, 23 f. Vgl. auch Ps. 28, 3. — אנשי דמים auch Ps. 59, 3. — — V. 10. Vgl. 7, 4. 15, 5. — — V. 11 vgl. v. 1. — — V. 12 bringt die Erfüllung des Wunsches: „nicht mög' ich wanken" v. 1. In dem Bilde der ersten Worte spricht sich die gewisse Zuversicht der Errettung aus, daher auch das Pf. Der Anfang des V. ist verwandt m. 27, 11. 31, 5 vgl. 45, 7. 67, 5. — Das zweite Gl. verkündet die Erhörung des: „richte mich" v. 1. In Versammlungen, d. h. in gottesdienstlichen. Ps. 9, 15. 22, 23. 68, 27. —

XXVII.

Der Knecht Gottes (v. 9) ist voll freudiger Zuversicht und fürchtet, wenn er von dem Herrn nur geschützt wird und ihm mit seiner Gnade nahe ist, keine Gefahr, sondern Errettung und Sieg über seine Feinde, und ist so gewiss der Erhörung, dass er schon das Gelöbniss des Preises für seine Rettung thut, 1—6. Allein noch ist er mitten in der Gefahr, und in die schreckenvolle Gegenwart zurückblickend, fleht er den Herrn um Hülfe an vor jenen Feinden, welche theils mit Lug und Trug, theils mit offener Gewalt sein Verderben suchen, 7—12. Ja, wenn er nicht fest vertraute, die Güte Gottes noch in diesem Leben zu erfahren, — er müsste verzweifeln! Allein er hat diese Zuversicht,

er selbst ruft es sich wiederholt zu, auszuharren und stark zu sein, auf den hinweisend, von dem ihm allein die Kraft kommen kann, 13—14.

Das Lied, voll hoher Kunst, vollendet sich in der doppelten heiligen Siebenzahl. Die Zwölfzahl der beiden Haupttheile theilt sich in zwei Strophen je zu sechs Versen. Auf Zwölf- und Siebenzahl wird ferner hingewiesen durch die sechsmalige Nennung Jahve's im ersten Theil (1—6) und die siebenmalige in 7—14; auf die heilige Zehnzahl durch den zehnmaligen Jahvenamen v. 1—12; auf die Dreizahl durch dreimalige Nennung Jahve's v. 13—14. Zudem beginnt und schliesst das Lied mit dem Namen Jahve.

Der S. ist aller menschlichen Hülfe verlassen v. 10, von Feinden rings umgeben (v. 6), die ihn theils mit Lug, theils mit offener Gewalt verfolgen und von deren Wuth seinem Leben Gefahr droht, v. 12.

Von David.

1. Jahve ist mein Licht und mein Heil,
Vor wem sollt' ich mich fürchten?
Jahve meine Lebenswehr —
Vor wem sollt' ich zittern?

2. Nahen sich wider mich Uebelthäter, zu fressen mein Fleisch,
Meine Dränger und meine Feinde mir,
Sie — straucheln und fallen.

3. Wenn sich lagerte wider mich ein Lager,
Nicht würde sich fürchten mein Herz,
Wenn aufstünde wider mich Krieg,
Dabei — wär' ich sicher.

V. 1: Der lange Vocal (Qamez imp.) unter der ersten Sylbe des *St. cstr.* מעוז (Vestung, Wehr-Schutz, 2 Sam. 22, 33. Ps. 31, 5. 37, 39. 43, 2) ist geblieben, weil das Wort eine verkürzte Form ist und ein Guttur. folgt. Vgl. 28, 8 und Anm. zu 18, 33. — Mein Licht heisst Jahve auch Mich. 7, 8 und in der Variante 2 Sam. 22, 29, so Hi. 29, 3 die Leuchte des Gerechten, und erklärt wird der Ausdruck: mein Heil, im Gegensatz zu der Finsterniss, als Bild der Gefahr. Vgl. Mich. a. a. O. — — V. 2 hypothetisch wie v. 3. Der *St. cstr.* בקרב מרעים ist durch ein kleines Wort unterbrochen, wie Gen. 4, 5. Dt. 19, 3. Jos. 20, 3. Jer. 21, 1. 40, 1. על hat den Sinn des Ueberwältigenden, Feindlichen. Zu den Worten vgl. Ps. 32, 9. 55, 19. Es sind Uebelthäter, darum eben kann der Gerechte mit so freudiger Zuversicht des Sieges gewiss sein, wie sie sich v. 1 aussprach. — Zu fressen mein Fleisch, vgl. zu 14, 4 und Mich. 3, 2. Hi. 19, 22. — לי gehört zu קרב, vgl. 32, 9. Hi. 33, 22, wie das Vb. Ps. 55, 19 אל zu sich nimmt. — המה steht des Nachdrucks wegen voran und beginnt den Nachsatz. Vgl. zu 20, 9. — — V. 3: Der Satz ist eben so hypothetisch, wie der parallele 3, 7 und in 23, 4. — מחנה, sonst *masc.*,

4. Eines begehrt' ich von Jahve, das such' ich:
Dass ich wohn' im Hause Jahve's alle meine Lebenstage,
Anzuschaun die Holdseeligkeit Jahve's —
Und zu überlegen in seinem Tempel.

5. Denn er birgt mich in seiner Hütte am Tage des Unglücks,
Schirmt mich im Schirme seines Zeltes,
Auf einen Fels — er mich erhöht.

---

wird hier als *fem.*, wie Gen. 32, 19 behandelt (Ew. krit. Gr. S. 305), weil dichterisch der Ort für das sich lagernde Heer steht. — בזאת wie Lev. 26, 27, vgl. בכל־זאת Hi. 1, 22. — Die Worte אני בטח entsprechen den vorigen: nicht würde fürchten mein Herz. בטח steht absolute, wie Richt. 18, 7. Jer. 12, 5. Spr. 11, 15. — — V. 4: Der S. hegt stets, und auch jetzt, Einen Wunsch, vor diesem schwinden alle anderen Wünsche. In der Gemeinschaft und Gnade des Herrn will er bleiben, dann fürchtet er keine Gefahr, denn der Herr ist sein Licht und Heil (v. 1). Ueber den Wechsel des Perf. und Impf., hier und v. 8, s. zu 26, 4—6 a. — Mein Wohnen f. dass ich wohne. Wohnen in dem Hause Jahve's (52, 10. 92, 14) steht wieder (vgl. v. 5) bildlich (vgl. 15, 1. 23, 6. 61, 5) f. in der Gemeinschaft und Gnade des Herrn, gleichsam als dessen Hausgenosse bleiben. Mich zu weiden (חסה m. ב mit Vergnügen schauen) an der Holdseeligkeit Jahve's, d. h. diese, wie sie sich in ihrer Gnadenführung kundgiebt, auf das lieblichste zu erfahren. Und [sie] zu überlegen in seinem Tempel (היכל zu 5, 8), denn dort wird der S. ihm kraft v. 6 Preis singen für die Holdseeligkeit, die er an ihm kundgethan. בָּקַר heisst immer genau untersuchen, daher nachsinnen, überlegen, 2 Kön. 16, 15. Spr. 20, 25, und als Obj. (da das Vb. nie mit ב verbunden wird) ist אֹתוֹ, auf נעם bezogen, zu ergänzen. — — V. 5: Das כי knüpft nicht an v. 3 an, sondern giebt den Grund von v. 4. Ich habe nur den Einen Wunsch, im Hause des Herrn zu wohnen u. s. w., denn er birgt mich (jederzeit) — d. h. er schützt mich — in seiner Hütte oder seinem Zelte. Der Zusammenhang mit v. 4, wo Haus des Herrn und Tempel genannt waren, muss mit Hütte und Zelt, welche H. und Z. Jahve's genannt sind, allerdings das Heiligthum selbst gemeint sein, ebenso wie v. 6. Dass aber die Ausdrücke nur bildlich auf das Heiligthum übertragen sind, lehren die Schlussworte. Wie anderswo (Ps. 31, 21) der Schutz Jahve's eine Hütte (סכה) genannt wird, so der Tempel: seine (Jahve's) Hütte (Q'ri בסכו als gewöhnlichere Schreibart) oder sein Zelt, als Bild der Gemeinschaft und des Schutzes. Somit ist es richtig, dass der Ausdruck Zelt an keiner Stelle gradezu von der Stiftshütte auf den Tempel übertragen wird, sondern hier nur in bildlichem Sinn: insofern findet aber doch immer jene Uebertragung statt, als auch die Stiftshütte ein Zelt der Zusammenkunft, der Gemeinschaft war. Dasselbe gilt von סכה, welches 76, 3 vom heiligen Zelte vorkommt. — Zu סתר vgl. 31, 21. 32, 7. 91, 1. — רעה ist immer das äussere Uebel, das Unglück, dagegen רַע im sittlichen Sinne das innere Uebel (Bosheit) mit seinen Folgen. — Zu רומם vgl. 9, 14. 18, 49. — צור wie Jes. 31, 9, wie Berg Ps. 30, 8 Bilder der Sicherheit, des sicheren Wohnens, des festen

6. Und nun wird erheben sich mein Haupt über meine Feinde
rings um mich her, —
So will ich opfern in seinem Zelte Jubelopfer,
Will singen und spielen — dem Jahve.
7. Höre, Jahve, mit meiner Stimm' ich rufe
Und begnade mich und erhöre mich!
8. Stets hielt dir vor mein Herz: „Suchet mein Antlitz!"
Dein Antlitz, Jahve, such' ich.
9. Nicht birg dein Angesicht vor mir,
Nicht verstoss' im Zorn — deinen Knecht!
Meine Hülfe du warest,
Nicht verwirf mich und nicht verlasse mich, —
Mein Heilsgott!
10. Denn mein Vater und meine Mutter haben verlassen mich
Und Jahve wird auf mich nehmen.

---

unerschütterlichen Glückes. — — V. 6 folgert aus v. 1—5. Wie immer möge er mich auch nun (ועתה wie 2, 10. 39, 8) schützen und nach meiner Errettung will ich ihn dann preisen, vgl. 26, 7. — Zu ירום vgl. 3, 4. — Ueber das Vav der Folge vor אזבחה vgl. Ew. §. 618. — זבחי תרועה sind Jubelopfer (vgl. תרועה Ps. 33, 3. Num. 23, 21 = תודה Ps. 26, 7). An Dankopfer mit Posaunenschall (Num. 10, 10. 29, 1) ist nicht zu denken, denn die Posaunen wurden bei Privatopfern nicht geblasen. — —

V. 7: Ueber den adv. Acc. קולי vgl. zu 3, 5. — — V. 8: לך ist unmittelbar mit אמר zu verbinden (vgl. zu 3, 3 u. ö.). Es ist nach Hengstenberg übersetzt worden: Stets hielt dir vor mein Herz. Eigtl.: zu dir sprach (nämlich stets, daher auch jetzt, vgl. zu v. 4) mein Herz, näml.: deinen eigenen Ausspruch, wie er in den Worten: Suchet mein Antlitz, d. h. bewerbt euch um meine Gnade, sogleich folgt. Vgl. zu 24, 6 die Redensart: das Angesicht (die Gegenwart) des Herrn suchen, wechselt mit der abgekürzten: den Herrn suchen, Dt. 4, 29. 2 Sam. 12, 16. 2 Chr. 20, 4. 15, 2, und dieser Ausspruch hier deutet hin auf das Gebot Dt. a. a. O.: „und ihr suchet von dort den Herrn deinen Gott, und du findest ihn, wenn du ihn suchen wirst mit deinem ganzen Herzen." Mit Beziehung auf die letzten Worte steht hier: es spricht mein Herz, nachdrucksvoller, als stünde blos אמרתי 31, 23. 15. 41, 5. 30, 7. 32, 5. — — V. 9: Darum entziehe mir, der ich ja dein Knecht bin, der du stets meine Hülfe warest, der du mein Heilsgott bist, dem also allein und ganz ich anhange, deine hülfreiche Gegenwart nicht. אל תט nicht verstosse. Vollständig steht Hi. 24, 4 הַטּוּ מִדֶּרֶךְ כ׳ Jem. vom Wege (seitwärts) beugen d. i. verstossen, und Am. 2, 7 (seitwärts) beugen den Weg Jemandes d. h. aus dem W. stossen. עזרה steht dichterisch f. עֶזֶר wie 35, 2. — In היית wird wieder die in die Gegenwart hereinreichende Vergangenheit ausgedrückt. Vgl. zu v. 4. 8. — — V. 10: Die Rede ist entweder individualisirend oder sprichwörtlich, des Sinnes: ich bin von aller menschlichen Hülfe verlassen. Die Aeltern, als die liebendsten, stehen statt Aller. Sach. 13, 3. Vgl. Ps. 31, 12. 38, 12. 69, 9. 88, 9. 19. Hi. 19, 13 und Ps. 25, 16 (יָחִיד). — Jahve wird mich aufnehmen,

11. Zeige mir Jahve, — deinen Weg
Und leite mich auf ebener Bahn
Umwillen — meiner Späher.
12. Nicht gib mich in den Willen meiner Dränger,
Denn aufstehn wider mich Zeugen der Lüge
Und der da athmet Gewalt.
13. Wenn nicht gewiss ich wäre, zu schaun die Güte Jahve's —
Im Lande des Lebens — —
14. Harre — auf Jahve!
Sei stark! und er festige dein Herz!
Und harre — auf Jahve!

---

wie der Gastfreie den erschöpften Wandrer im Zelt aufnimmt, vgl. v. 5. Jos. 20, 4. Richt. 19, 15. — — V. 11: Der Weg Gottes ist der Weg zum Heil, wie 25, 4 das. Anm. — Zu Gl. 2 u. 3 vgl. 5, 9. Zu בארח מישור vgl. 26, 12. — — V. 12. Vgl. 35, 11. 41, 3. Zu נפש vgl. 17, 9. Zu der Redensart נתן בנפש vgl. 41, 3. — Gl. 2 u. 3 wird eine doppelte Klasse von Feinden (den Spähern v. 11) bezeichnet. Als lügnerische und trügerische Menschen bezeichnen die frommen Dulder nicht selten ihre Feinde (5, 10. 12, 3. 28, 3. 35, 11, vgl. 26, 4. 24, 4), ebenso als gewaltthätige, vgl. 25, 19. 35, 11. In ויפח חמס ist rascher Uebergang vom Pl. zum Sing., wie 22, 30 וְנַפְשׁוֹ vom *St. absol.* וָפֶשׁ Ew. §. 410, vgl. 351 (וָפַח Hab. 2, 3 ist *impf. apoc.* und zu verstehen wie ומטר Ps. 11, 6). Eigtl. Impf. wie וָרִיב, vgl. zu Ps. 35, 1 und Ew. §. 245. הֹפִיחַ חֲמָסִים ist wie das latein. *spirare minas, anhelare scelus* oder *crudelitatem.* Vgl. Apg. 9, 1: *ἐμπνεῖν ἀπειλῆς καὶ φόνου.* — —

V. 13: In der Schlussstrophe wird Gott nicht mehr angeredet, sondern von ihm ist die Rede. — Nach diesem V., der als Ausruf gefasst werden muss, ist affectvoll der Nachsatz ausgelassen, etwa: dann müsst' ich verzweifeln, dann wär' ich verloren, אָז אָבַדְתִּי בְעָנְיִי Ps. 119, 92! Wie verzweifelt, so fühlt der S. zuletzt noch am lebendigsten, wie verzweifelt wäre seine Lage, wenn er nicht diesen Glauben hätte, die Güte Gottes sich noch in diesem Leben an ihm offenbaren zu sehen (vgl. Ps. 17, 15). Die Masorethen haben, wie überhaupt über 15 Wörtern im A. T., über לולא die *puncta extr.* geschrieben, weil sie das Wort nach der Tradition, die sie befolgten, unbequem fanden; so auch der Vss., welche es, ausgenommen den Chald., nicht ausdrücken. Man muss sich auch hüten, da, wo die Sprache eine Aposiopese, wie Gen. 31, 42. 50, 15. 2 Sam. 23, 17, zulässt, eine Lücke im Text zu wittern. Ew. §. 627. — Zu schaun (zu erfahren) die Güte Jahve's. S. über טוּב יהוה zu 25, 7. — ארץ חיים ist nicht Land der Lebendigen, sondern Land des Lebens im Gegensatz „zum Lande des Dunkels und Schattens" Hi. 10, 21. Daher steht Ps. 36, 10. Hi. 3, 20 אור mit חיים im Parall. (vgl. zu Ps. 56, 14). S. Ps. 52, 7. 53, 9. Jes. 38, 11. Hi. 28, 13. Jer. 11, 19. Ez. 26, 20. 32, 23. — — V. 14: Der S. hat das letzte schreckliche Wort: „dann wär' ich verloren!" nicht ausgesprochen. Er unterbricht sich selbst, fühlend, wohin es ihn führen würde, wenn er sich ganz der Verzweiflung hingäbe, und ringt mit sich selbst, um zu der gewissen Zuversicht, von der er v. 1 ausgegangen, die aber durch den schmerzlichen Hinblick auf seine Leiden von v. 7 an

schwer angefochten war, wieder zurückzukehren. Er ruft sich selber zu, auszuharren und wiederholt den Zuruf, stark zu sein. Er weiset aber auch auf den hin, von dem allein die Kraft ihm kommen kann, in den Worten: und Er festige dein Herz! Jahve ist Subj., wie auch 31, 25, aber der Name brauchte nicht besonders genannt zu werden, denn an keinen Andern war zu denken. Nur von Gott konnte ihm Stärke kommen, menschliche Hülfe hatte ihn verlassen (v. 10).

XXVIII.

Vier Strophen: v. 1; 2—5; 6—8; 9. Den Eingang bildet sichtlich v. 1, da v. 6 erst auf v. 2, als Anfang des ersten Haupttheiles, zurückgeht. Die beiden Haupttheile vollenden sich in der heiligen Siebenzahl und zerfallen in vier und drei Verse; in den letzteren erscheint der Name Jahve dreimal, der im Ganzen fünfmal wiederholt ist. — Im Eingange fleht der S. zu Gott um Erhörung, da er sonst rettungslos verloren wäre, v. 1. Er fleht, zum Heiligthume gerichtet, ihn zu hören und nicht mit den Frevlern voll Lug und Trug, denen er das göttliche Gericht anwünscht, zugleich hinzuraffen, aber sie ihrem Thun gemäss zu vernichten. Weil sie ganz und gar verblendet sind, wird Gott sie vertilgen, v. 2—5. Die Erhörung seines Gebetes wird ihm aus dem Heiligthum zu Theil, und ihrer gewiss geworden, verheisst er ein Lied des Preises, das (v. 8) den Jahve als Retter seines Volkes und seines Gesalbten verherrlicht, v. 6—8. Gott möge sich auch ferner — wie jetzt die Hülfe zuversichtlich erhofft wird — seines Volkes rettend und segnend annehmen, v. 12.

Der S. scheint rettungslos verloren und hofft einzig bei dem Herrn die Hülfe zu finden, v. 1, vor Feinden voll Lug und Trug v. 3. Dass der S. ein König war, besagt v. 8 nicht, vielmehr sind Gesalbter und Dichter verschiedene Personen. Vgl. 18, 51. Der S. litt nicht allein, sondern mit ihm das Volk und somit auch der König, in einer Zeit, wo das Verderben des Staates und die Verblendung der Parteien (vgl. v. 5), solcher Menschen, die durch Künste der Verstellung ihr Ziel zu erreichen suchten (v. 3), überhand genommen hatte. Vgl. Jes. 9, 7. Das Lied des Gerechten (vgl. v. 3 den Gegensatz zu den Frevlern), als eines aus dem Volke, ist aus der Seele des ganzen Volkes und somit auch des Königes in solcher bedrängten Lage gesungen. Der Ps. erinnert insofern an Ps. 26, als der S. hier (v. 3) dieselbe Bitte ausspricht wie dort (26, 9): Jahve möge den Gerechten nicht mit seinen Feinden dahinraffen. Hier, wie dort (vgl. 29, 11), lässt sich daraus schliessen, dass Gefahr von auswärtigen Feinden damals den innerlich entzweiten Staat bedrohte, ja aus v. 5, dass das Strafgericht wohl schon begonnen hatte.

Von David.

1. Zu dir, Jahve, ich rufe! —
Mein Hort, nicht schweige mir,
Dass nicht, verstummst du vor mir,
Ich gleiche — den Fahrenden in die Grube.
2. Höre die Stimme meines Flehens, da ich schreie zu dir,
Da ich erhebe meine Hände — zu deiner heiligen Halle:
3. „Nicht zieh mich hin mit Frevlern und mit Uebelthätern,
Die da reden — Friede mit ihren Nächsten,
Da doch Böses — in ihrem Herzen.
4. Gib ihnen nach ihrem Thun und nach ihrer Bosheit Thaten,
Nach dem Werk ihrer Hände ihnen gib,
Erstatte ihre Gabe ihnen!“

V. 1: Mein Hort. S. zu 18, 2. Er ist der ewig treue und zuverlässige Gott und kann daher nicht schweigen (im Gegensatz der thatsächlichen Rede vgl. 50, 21), wenn den Gerechten der Untergang bedroht. — Nicht schweige mir, eigtl. nicht schweige (abgewandt von) mir. *Constr. praegn.* Vgl. 35, 22. (39, 13) 39, 3. Ebenso ist: „nicht verstummst du vor mir“ aufzulösen. — Die relative Form des Perf. mit Vav, wie hier in ונמשלתי, folgt auf das Impf., wenn dieses mit dem Begriff des Conj. steht, z. B. nach פן und אל, und sie beschreibt so blos die nothwendige und sichere Folge der ersten Handlung. 143, 7. Ew. §. 616. Zu עִם bei dem Vb. des Gleichens vgl. 88, 5, vgl. נִמְשָׁל כְּ Ps. 49, 13. — Zu יורדי בור vgl. zu עפר יֹ 22, 30. בור steht vom Grabe (Jes. 11, 19) und Scheol (Jes. 14, 15. Ps. 30, 4). Vgl. Ps. 30, 4. So auch hier. — —

V. 2: Die Stimme (den Schall) meines Flehens, d. i. meiner flehentlichen Klage, wie 31, 23. Das קול drückt nur das Laute aus und das Flehen ist das eigentliche Object der Erhörung. — Da ich erhebe u. s. w. Man erhob oder breitete die Hände aus (symbolisch die Erhebung des Herzens andeutend) beim Beten. Ps. 61, 5. 1 Kön. 8, 22. Jes. 1, 15. Klagl. 2, 19. 3, 41. 1 Tim. 2, 8. Man erhob sie entweder zum Himmel, vgl. 1 Kön. a. a. O., oder gegen das Allerheiligste (דביר) und den Tempel überhaupt. Vgl. zu Ps. 5, 8. — — Es folgt v. 3 u. 4 das Gebet (v. 2) selbst. Zu v. 3 vgl. 26, 9. משך bezeichnet überall, auch in den Derivaten, eigentlich ein gewaltsames Ziehen, daher theils zu sich heran, theils nach etwas hin, wie hier, wo ein Hinziehen in die Grube (v. 2), in's Verderben gemeint ist (auch anderweitig blos: in die Länge ziehen). S. Böttcher Proben S. 161 ff. — Zu Gl. 2 vgl. den parall. Ausdruck Jes. 9, 7. — Ein untergeordneter Zeit- oder Zustandssatz wie רעה בלבבם wird durch die Cop. an den vorigen Satz angereiht, wie 50, 8. 139, 16. — Zwischen רָעָה und רֵעַ hier, wie zwischen רֵעַ v. 4 ist eine Paronomasie. Ueber רעה zu 27, 5. Auch hier das äussere Uebel, das Unglück, das sie dem S. bereiten wollen, vgl. 41, 8. — — V. 4: Der Wunsch klingt hart und schroff, allein v. 5 a. E. giebt zu erkennen, wie der S. nicht blos persönlicher Reizung folge. Der Herr muss die Frevler seinem Wesen nach niederreissen und vertilgen, somit bittet der Dichter nur um Verwirklichung der sittlichen Weltordnung, die oft zu zögern scheint. Die Worte im

5. Denn nicht merken sie auf Jahve's Thun, —
Noch auf das Werk seiner Hände:
Er wird sie niederreissen — und nicht bau'n!
6. Gesegnet Gott!
Denn er hat gehöret — die Stimme meines Flehens.
7. Jahve meine Stärke und mein Schild!
Auf ihn vertraut mein Herz — und mir ist geholfen,
Und so jauchzet mein Herz
Und durch mein Lied will ich preisen ihn:
8. „Jahve [war] ihnen Kraft
Und Wehr des Heiles seines Gesalbten Er!"

Einzelnen haben Aehnlichkeit mit Jer. 25, 14. Klagl 3, 64. Der Ausdruck רע מעלליהם kehrt später oft bei Jeremia wieder: 4, 4. 21, 12. 23, 2. 22. 26, 3. 44, 22, doch auch sonst: Hos. 9, 15. Dt. 28, 20. — — V. 5 gehört nicht mehr zum Gebet, sondern ist Reflection des S., daher auch die Anrede an Gott hier aufgehoben wird. Die letzten Worte, welche schon zuversichtlicher reden, bilden den Uebergang zur folgenden Strophe, dem Ausdruck der gewissesten Zuversicht. — Thun und Werk der Hände Gottes steht vom Strafgerichte Gottes. Ps. 64, 10. 92, 5. Jes. 5, 12. 28, 21. 29, 23. פְּעֻלָּה f. פֹּעַל ist Handlungsweise, Thun. Vgl. Ps. 17, 4. — Die Worte יהרסם וגו׳ folgern aus dem Vorigen, also: darum wird er sie niederreissen. Das Bild ist von einem Hause hergenommen. Derselbe Gegensatz von Personen: Jer. 24, 6. 42, 10, wie auch sonst die beiden Begriffe einander gegenübergestellt werden: Jer. 45, 4 vgl. Hi. 12, 14. — —

V. 6 knüpft an v. 2, als den Anfang des ersten Haupttheiles, an. Der S. hat die Ueberzeugung gewonnen, dass Jahve sein Gebet aus dem Heiligthume (vgl. v. 2) erhört habe (vgl. zu Ps. 6) und bricht desshalb schon hier in Danksagung aus. — — V. 7: Mein Herz. Mit Nachdruck gesagt, vgl. 27, 8. In den Worten ומשירי וגו׳ folgt ein Gelübde wie 22, 23. Eigtl.: aus meinem L., oder von meinem L. her, d. h. durch mein Lied, da das Lob vom Liede ausgeht, das Lied des Lobes Quelle ist. Das מִן wird auf eine Handlung bezogen, die von einer Sache, als ihrer unmittelbaren Ursache, ausgeht. Hi. 7, 14. — אהודנו f. יאוֹד׳ Das ה ist, wie im Chald., nach dem Praeform. stehen geblieben. So auch 45, 18. Ewald krit. Gr. S. 388. 3. Hitzig zu Jes. S. 473. — — V. 8 muss, wie v. 3 u. 4 das Gebet ist, welches v. 2 angekündigt wird, nothwendig das Lied des Preises sein, welches der S. nach v. 7 anstimmen will, wie 22, 24. 25 das Lied bilden, welches das. v. 23 angelobt wird. Es geht aus diesen Worten indess nicht hervor, dass der Sänger mit dem Gesalbten hier eins sei. Vielmehr leidet der S. mit König und Volk und dankt daher für die Rettung beider. So wird auch in andern Liedern, in welchen zudem meistens nicht das Individuum für sich und von seinem besondern Leiden, sondern der Einzelne im Namen der ganzen Gemeinde redet, nicht selten am Schlusse das Volk mit in's Gebet geschlossen (3, 9. 25, 22. 29, 11), oder der König (18, 51), oder König und Volk (61, 7. 63, 12. 84, 10). — Das erste Gl. ist sehr abgerissen, doch müssen wir das Pluralsuff. למו auf das Collect. עם v. 9, das auch dort als solches behandelt ist, beziehen. Man hat geglaubt, LXX. Vulg. Syr. u. Ar. hätten לַעֲמוֹ gelesen, allein sie übersetzen nur erklärend und man darf nicht etwa nach 29, 11 auf diese

9. O hilf deinem Volk — und segne dein Erbe
Und weide sie und trage sie — bis in die Ewigkeit.

Lesart schliessen. Wäre v. 8 ein selbstständiger und abgeschlossener Liedervers, so müsste allerdings nothwendig der Deutlichkeit wegen לעמו geschrieben sein, allein er ist nur Theil eines grösseren Ganzen und mit diesem im Zusammenhange, daher weist der Dichter in dem Pronom. schon vorläufig im Feuer der Rede auf das Volk v. 9 hin. Vgl. zu 9, 13. Verführt durch die Stelle Jer. 16, 19, wo עז ומעוז zusammenstehn, hat Sachs auch hier מעוז noch zum ersten Gl. ziehen wollen. Allein dagegen spricht schon die Accentuation, da Athnach das Vorige abscheidet, auch würde dann עז ומעוז למו geschrieben sein, und endlich eignet sich der Pl. ישועות (auch Ps. 18, 51. 42, 6) nicht als Prädic. zu יהוא. Vielmehr gehören מעוז ישועות Wehr des Heils, rettende Wehr, zusammen, und über das Qamez in מעוז vgl. zu 27, 1, wo es gleichfalls im *St. cstr.* steht. — —

V. 9: Der Parall. Volk und Erbe ist wie Dt. 1, 29. Zu Erbe vgl. 33, 9. 68, 10. 94, 5 und Ken. I. 497. — Und weide sie und trage sie (ונשאם). Zu diesem Bilde vom Hirten vgl. Jes. 40, 11. 63, 9 und die Anm. zu Ps. 23, 1. Die Erklärung: erhebe sie (vgl. 2 Sam. 5, 12) passt gar nicht zum Bilde.

XXIX.

Das kunstreiche Lied zerfällt in drei Strophen: 2; 7; 2. Da in der mittelsten Strophe von 7 Versen die Stimme Jahve's grade siebenmal wiederkehrt (vgl. Apoc. 10, 3. 4), wie Ps. 14 siebenmal der Name Jahve's, so ist diese Symmetrie sichtlich beabsichtigt; so auch, dass ebenda der Name Jahve's zehnmal erscheint; endlich, dass derselbe in der ersten Strophe viermal genannt ist, wie in der letzten, also im Ganzen achtmal wie im folgenden Psalme. — Die Gottessöhne werden aufgefordert, anzuerkennen, dass Jahve Ehre und Kraft besitzt, ihn also zu preisen, 1 u. 2. Sie folgen der Aufforderung, denn während sich v. 3—9 die göttliche Ehre (Herrlichkeit) und Kraft im Gewitter offenbart, „spricht in seinem Tempel Alles: Ehre!“ (v. 9). Da der Herr eine solche Ehre und Kraft besitzt und so gewaltig kund thut, so wird er, wie er einst, strafend die Gottlosen, rettend die Frommen, zur Zeit der Noachischen Fluth thronte, sich auch in Ewigkeit als König und Richter zeigen, er wird seinem Volke Kraft gegen übermächtige Feinde verleihen und mit Frieden es segnen.

Kraft der allgemeinen Anwendung v. 11 ist auch dieses Lied, gleich dem vorigen, ein Gemeindelied und zwar, wie der vorige (28, 3) in Zeiten der Bedrängniss von auswärtigen Feinden gedichtet (v. 11). Dass das Lied durch den unmittelbaren Anblick eines Gewitters hervorgerufen sei, darf ebensowenig als in Ps. 18, 7 ff. Hi. 37, 1—5 zugegeben werden.

Ein Gesang David's.

1. Spendet Jahve, ihr Gottessöhne,
Spendet Jahve — Ehr' und Kraft!

V. 1: Die erhabensten Wesen, die Engel, werden aufgefordert, anzuerkennen, dass Jahve Ehre und Macht besitzt, ihn also zu preisen und dem höchsten Herrn zu huldigen. Der Grund, warum sie ihn preisen sollen, liegt in v. 3—9, denn Jahve offenbart sich in seiner Herrlichkeit und Kraft, und die Erhabenheit dieser Offenbarung wird dadurch gesteigert, dass die erhabensten Wesen zu ihrem Preise aufgefordert werden. Man bemerke v. 1. 2 den Parallelismus und die Trennung des Obj. vom Vb.: הבו ליהוה כבוד ועז, wie Ps. 96, 7, wofür Jer. 13, 16: תנו ליהוה כבוד. Dt. 32, 3 הבו גדל לֵ׳ und wahrscheinlich ist letztere Stelle die Grundstelle. — כבוד Ehre f. Herrlichkeit, vgl. 8, 6. עז ist auch hier, wie 8, 3, nicht Preis, sondern Kraft, wie v. 11 und 28, 8. Eigentlich kann man dem Herrn Ehre (Herrlichkeit) so wenig als Kraft geben oder spenden, wohl aber beides in der eigenen Ueberzeugung und dem daraus hervorgehenden Bekenntniss ihm geben, beilegen, einräumen oder zugestehn, hier die Herrlichkeit und Macht, die er im Gewitter (3—9) kundthut. Man vgl. Apoc. 4, 11. 5, 12. 19, 1. 1 Petr. 5, 11. — Gottessöhne (בני אלים) d. h. Engel. Vgl. Ps. 89, 7, wofür Hi. 2, 1. 38, 7. Gen. 6, 2 בני אלהים. Ursprünglich ist hier allerdings die Pluralbedeutung festzuhalten, denn die Vorstellung gehört ursprünglich den sabäischen Religionen, und wurde von den Hebräern seit ihrem Verkehr mit Nationen des höheren Asiens aufgenommen. Jene Ansicht von den Göttersöhnen nähert sich nämlich der persischen von den Genien des Lichtreiches, welche in ihrer späteren Idealität Abstraction von den sieben Planeten und dem Sternenheere sind. So sind sie auch dem Hebr. ursprünglich Sternengeister, wie theils der Name Heer des Himmels oder Jahve's, den sie sonst führen (Ps. 33, 6. Jes. 24, 21. 34, 4. 40, 26. 1 Kön. 22, 19. 2 Chr. 18, 18. Jos. 5, 14. 24, 21), vgl. zu Ps. 24, 10, theils der Umstand beweist, dass ihre Vorstellung zuweilen mit der des Sternenheeres zusammenfliesst. Hi. 15, 15. 23, 3. 5. 38, 7. Ob diese himmlischen Wesen emanirt oder geschaffen seien, wurde von den Israeliten, welche jene Vorstellung mit einem Theile ihrer Schöpfungsmythe überkommen hatten, nicht gefragt: sie waren eine gegebene Vorstellung und ihre Sohnesschaft in Begriff auf Jahve drückte im Allgemeinen ihre übermenschliche und überirdische Natur und ihre Unterordnung unter Jahve aus, denn im Sinne des strengen Monotheisten und Jahvisten konnte der Israelit בני אלים oder אלהים nicht im Sinne von Göttersöhnen, sondern einzig in dem von Gottessöhnen denken, konnte aber nur בני אֵ׳, nicht בני יהוה, nach festem hebr. Sprachgebrauche sagen. Somit ist es denn richtig, dass sich der Israelit בני אֵ׳, obwohl er überall den Plur. stehen liess, der aber auch im Sinne des Abstractum aufgefasst werden konnte, als בני אלהי אלהים oder בני אל אלים (Dt. 10, 17. Ps. 136, 2. 3. Dan. 11, 36) dachte. Sie heissen aber Gottessöhne, insofern ihr Wirken im Himmel ist, Engel (מלאכים, ἄγγελοι), wo sie als Gottes Knechte (עֲבָדִים Hi. 4, 18) auf Erden erscheinen. In Beziehung auf sie heisst Jahvè: Jahve Zebaoth, vgl. zu 24, 10. Man vgl. noch Ps. 103, 20. 21 und Jes. 6, 3, wo die thierischen Wundergestalten, die Seraphim, den Thron Gottes umstehn und ihn preisen und wie hier „Ehre!“ (v. 9), so während der ganzen Offenbarung: „heilig!“ rufen. Aus diesen Parallelen geht hervor,

2. Spendet Jahve, die Ehre seines Namens!
Huldiget Jahve — im heiligen Schmuck!
3. Die Stimme Jahve's — über den Wassern,
Der Gott der Ehre donnert,
Jahve — über grossen Wassern.
4. Die Stimme Jahve's [ist] Kraft,
Die Stimme Jahve's — Pracht.
5. Die Stimme Jahve's zerbricht Cedern,
Und zusammenbricht Jahve — die Cedern des Libanon.

---

dass hier unter den Gottessöhnen nicht an Könige und Mächtige der Erde gedacht werden kann, obwohl allerdings darin eine indirecte Beziehung auf gewaltige Machthaber, welche Israel von Aussen augenblicklich bedrohten, liegt, daher auch die Worte in Ps. 96, 7 f. auf die Völker der Erde überhaupt bezogen werden. So sind auch die hohen Cedern v. 4 mit Rücksicht auf diese Mächtigen genannt. — — V. 2: Die Ehre seines Namens, welche seinem Namen, d. i. seinem sich offenbarenden Wesen (zu 5, 12), gebührt. — Im heiligen Schmuck d. h. in heiligen Schmuckkleidern, wie Ps. 96, 9. 2 Chr. 20, 21, denn הֲדָרָה ist Abstr. und hat daher Pluralbegriff. Ew. §. 360. So wird es durch den Plur. הַדְרֵי קֹדֶשׁ in der Parallelst. 110, 3 erklärt. Später brauchte man nämlich gern den Plur., um abstracte Begriffe zu bilden. Sie erscheinen hier als Priester in dem himmlischen Tempel (vgl. v. 9), geschmückt mit den ihnen ertheilten Ornamenten und prachtvollen Gewanden, denn so gebietet es die Ehrfurcht in dem feierlichen Augenblick, wo eine so hohe Offenbarung der Macht und Ehre Gottes (v. 3 ff.) anheben soll.

V. 3 ff. Alsbald werden die Offenbarungen der göttlichen Kraft auf der zitternden Erde kund, während im Himmel gleichzeitig jener angeregte Preis der den göttlichen Thron umstehenden, die Machtoffenbarung Jahve's schauenden Gottessöhne die ganze Zeit hindurch erschallt (v. 9). Jahve offenbart seine Ehre und Kraft in der furchtbaren Majestät des Gewitters, dessen Anzug und Verlauf geschildert wird. Es erregt und durchzittert das ganze Land, von den starken, mächtigen Bergen und ihren himmelhohen Cedern an, bis zu den Thieren und kleinen Bäumen der grauenvollen Wüste, und von Norden an, wo die hohen Gebirge, bis zu dem tieferen Süden. — — V. 3: Vom Donner, nach dem Sinne der Alten, dem gewichtigsten Theile des Wetters, mit welchem der Blitz immer als verbunden gedacht wird (v. 7), vom Donner, gleichsam der Stimme, dem befehlenden Ausspruch Jahve's, wird hier angefangen und von ihm Alles abgeleitet. Der Wiederhall des Donners hallt auch in den Worten des S. wieder, daher kehrt das קוֹל יְהוָה siebenmal wieder. — Ueber grossen Wassern. Die Wasser sind die Wolken (Ps. 18, 12) oder das obere Meer, über welchem Jahve thront. Ken. I. 10. 62. Der Ausdruck: König der Ehre eignet sich schön zum Zusammenhange, da die Engel v. 1. 2 zum Preise seiner „Ehre" aufgefordert sind. Vgl. 24, 7. 19, 2. — — V. 4: Das ב vor כֹּחַ und הָדָר steht, um anzuzeigen, in welcher Eigenschaft oder welchem Wesen etwas erscheine oder bestehe. Vgl. 35, 2. 42, 11. Ew. §. 521. — — V. 5—7 schildert der S., wie das Gewitter die Berge ergreift. — Zerbricht Cedern, nämlich durch Blitze (v. 7), die den Donner begleiten. Statt aller Bäume erwähnt er die Cedern, als die höchsten Bäume, und noch steigernd nennt er die Cedern des nördlichsten Ge-

6. Und er lässt sie hüpfen wie ein Kalb,
Libanon und Sirjôn — gleich dem jungen Büffel.
7. Die Stimme Jahve's fället — mit Feuerflammen.
8. Die Stimme Jahve's macht erzittern die Wüste,
Zittern macht Jahve — die Wüste Qadesch.
9. Die Stimme Jahve's macht kreisen Hindinnen
Und er entblösst Wälder,
Während in seinem Tempel Alles — spricht: Ehre!
10. Jahve bei der Fluth sass
Und so sitzet Jahve — ein König in Ewigkeit.

---

birges, des Libanon, welche unter allen die höchsten waren. Das Part. f. Vb. fin. wie v. 7. Im Gebrauch des Qal und Pi. von שבר tritt recht deutlich die Steigerungsform hervor, denn jenes ist *frangere*, dieses *confringere*. — — Auch v. 6 drückt eine Folge aus. Das Suff. in ירקידם ist auf die Cedern v. 5 zu beziehen, denn diese hüpfen auf, wenn die Berge, worauf sie gepflanzt sind, es thun. Die Worte gehen auf ein Erdbeben, wie es oft mit heftigen Gewittern genannt wird. Ken. I. 65. Die hohen Berge Libanon, zunächst am Mittelmeere, und der noch höhere Antilibanon oder Sirjôn (Dt. 3, 9. Ken. I. 30) hüpfen wie junge ausgelassene Thiere. — — V. 7: Wie mit Schwertwaffen ist Gott mit Feuerflammen, Blitzen, bewaffnet und mit ihnen haut oder fällt er Alles nieder. Die Blitze sind mit dem Donner verbunden (Ex. 9, 28) und gehen gleichsam aus dem Donner hervor. חצב ist nie spalten, sondern hauen, fällen. Es wird auch sonst vom richtenden Jahve gesagt. Hos. 6, 5. Jes. 51, 9. להבות אש ist Acc., eigtl. nach Feuerflammen = mit F. Ew. §. 483. Das plötzliche, schnelle Vorüberzucken des Blitzes, der fortwährend schon vom Beginn der Offenbarung v. 3 an den Donner begleitet, wird durch den eingliedrigen V. gemalt. — V. 8 u. 9: Es breitet sich nun endlich das Gewitter auch in der Ebene aus. Eine Steigerung zu Wüste ist Wüste Qadesch, weil dieser nördliche Theil der arabischen Wüste vor allen Wüsten grauenvoll ist. Dt. 1, 19. 8, 15. 32, 10. — — V. 9: Macht kreisen Hindinnen. So geschieht's bei heftigem Schrecken bei Thieren und Menschen (I Sam. 4, 19), vgl. Ewald zu u. St., zumal die Hindinnen gebären aber leicht. Hi. 39, 3. Zu חולל vgl. Hi. 39, 1. — Er entblösst Wälder, beraubt sie ihrer Zweige und Blätter. — Das Suff. bezieht sich auf היכל, den himmlischen Tempel, 11, 4. 18, 7. In seinem Tempel seine Ganzheit oder Allheit spricht d. i. die Allheit dessen oder derer, die da rein sind, also der Göttersöhne v. 1. 2. — Der Ausruf „Ehre!“ (כבוד vgl. 19, 2. 30, 13. 79, 9. 96, 7. 8. 149, 5) geht während der Zeit des Gewitters durch den ganzen himmlischen Pallast, durch alle Reihen der Göttersöhne. Vgl. zu v. 1. — —

V. 10. 11 geben die Anwendung auf das Volk Israel. Auch dieses soll aus der majestätischen, der göttlichen Offenbarung die rechte Art der göttlichen Kraft und Wirksamkeit kennen lernen. V. 10: Wie schon der Art. zeigt, ist mit מבול eine bestimmte Fluth gemeint und zwar die noachische, wie denn dieses Wort einzig und allein von ihr vorkommt. Das ל steht von der Zeit (Ew. §. 520. 2), dafür spricht das folgende לעולם und Ps. 32, 6. Sinn also: Wie Jahve damals im Wetter als König und Richter, die Gottlosen strafend, rettend die Frommen,

11. Jahve — Kraft seinem Volke wird geben,
Jahve — wird segnen sein Volk mit Frieden.

---

ob der Fluth thronte, so auch für sein Volk in alle Zeit. Solche Anspielungen auf die Fluth auch 32, 6. 36, 7. 42, 8. — Ueber das Vav der Folge in וישב vgl. zu 16, 9. — Wie es hier heisst, Jahve throne als König in Ewigkeit, so nennt Jer. 10, 10 den Herrn gradezu einen ewigen König. — — V. 11: Dieser König, voll Ehre und Kraft, der sich so herrlich offenbart und den Israel als alleinwahren Gott verehrt, wird auch das Volk, trotz der Gefahr, die ihm jetzt von auswärtigen Machthabern, gewaltig wie die Cedern Libanon's (v. 5), hoch und hehr sich dünkend wie jene Göttersöhne (v. 1), mit äusserer und innerer Kraft, mit Frieden und Heil segnen. — Zu בַּשָּׁלוֹם vgl. בְּשָׁלוֹם 55, 19. — Zu יהוה עז לעמו י׳ s. den Parall. 68, 36. Vgl. Jes. 40, 29. 31. 41, 10. 14. Das zweite Gl. weist hin auf den mosaischen Segen Num. 6, 24. 26.

XXX.

Die Zwölfzahl der Verse zerfällt zunächst allerdings in zwei Theile, in den Eingang von fünf und in den eigentlichen Haupttheil von sieben Versen (2—6; 7—13); doch lässt sich das Lied in vier Strophen (2—4; 5—6; 7—8; 9—13) theilen. — Der S. preist den Herrn, denn ihm verdankt er die Rettung aus Todesgefahr, v. 2—4. Wegen dieser wunderbaren Errettung werden alle Frommen aufgefordert zur Lobpreisung des Herrn, durch dessen Zorn nur ein trauriger Augenblick, durch dessen Huld aber gleich wieder Leben und Heil kommt, der unerwartet und schnell Weinen in Frohlocken verkehrt; v. 5—6. — Doch in diesem höheren Leben war der S. nicht immer. Aus seiner Gegenwart heraus blickt er zurück auf die Zeit vor dem Leiden und muss sich gestehn, diess habe ihn zur Läuterung und Erhöhung gedient. Denn das Leiden traf ihn, wie er es nun fühlt, unvorbereitet, in zu übermüthiger Sicherheit, darum desto empfindlicher und niederschlagender, v. 7—8. Allein sobald er, durch die Strafe Gottes belehrt, zu dem Herrn wieder aufrichtig und flehentlich sich wandte, in einem Gebete, welches mitgetheilt wird, da ward auch sein Gebet alsobald erhört und er gerettet, um nun in höherer Erkenntniss den Herrn alle Tage seines Lebens zu preisen.

Der S. sieht sich vom nahen Tode (v. 4), sogar vom blutigen (10), gerettet, aber er war kein schwer Erkrankter, denn Heilung (v. 3) ist nur Bild für Rettung. Nur falsche Erklärung kann in v. 8 eine Beziehung auf den Berg Zion, zugleich als Bild der Herrschaft (David's), finden.

---

1. Ein Gesang. Lied der Einweihung des Hauses von David.
2. Ich will erheben dich, Jahve, weil du mich herausgezogen
Und nicht frohlocken liessest meine Feinde über mich.
3. Jahve, mein Gott, ich schrie zu dir —
Und du hast geheilet mich.
4. Jahve — gehoben hast du aus der Hölle meine Seele,
Erhalten mich — fern von den Fahrenden in die Grube.

V. 1: Lied der Einweihung des Hauses, d. h. des Tempels, denn das Haus schlechthin ist immer das Haus Gottes, der Tempel. Da die liturgischen Ueberschriften des ersten Theiles der Psalmen überall sehr einfach sind, so hat man vermuthet, die Worte שיר חנכת הבית möchten wohl erst später eingeschoben sein. Man hat angenommen, dieser — obwohl eingestandenermaassen ältere — Psalm, dessen Inhalt recht wohl zur Geschichte des Juda Makkabi passe (1 Macc. 1, 4), sei bei Einweihung des vom Götzendienst gereinigten Tempels gesungen; man habe diesen Gesang daher als Einweihungslied gesungen und seitdem jene Ueberschrift immer darüber geschrieben. Allein gegen solche Annahme spricht, dass חנכה immer von der Einweihung eines neuen Baues vorkommt. Es kann nicht bezweifelt werden, dass man diesen Ps. später auf die 2 Sam. 24. 1 Chr. 21 erzählte Begebenheit bezog, nach welcher David die Stelle auswählte, wo das Haus Gottes erbaut werden sollte. Er errichtete damals zwar nur einen Altar, allein wo ein solcher war, da war auch schon ein Haus des Herrn, Gen. 28, 22. 1 Chr. 22, 1. Man nahm dabei an, zur Erinnerung an die dort erzählte Veranlassung, bei der die Stätte ausgewählt und geweiht wurde, sei diess Lied gesungen.

Vv. 2—3 werden durch die dreimalige Anrede an Jahve zu einem Ganzen verbunden. Er will den Herrn erheben — den Grund davon entwickelt er sogleich im Folgenden — und mit Absicht ist dieser Ausdruck gewählt, weil Gott ihn selbst herausgezogen, ihn aus dem Scheol hervorgehoben hat. Eigtl. wird Q. דלה vgl. דלל (zu 41, 3) vom Hinablassen des Eimers gesagt, daher schöpfen. Diese Grundbedeutung theilt das Vb. mit den verwandten Wurzeln תלה „in die Höhe ziehn, aufhängen“, und סלה, vgl. סלל, „auf der Wage in die Höhe ziehn.“ Hier einzig im Pi. und es liegt das Bild vom Herausziehen aus der Wassertiefe zum Grunde. Vgl. zu 40, 3. Auch andere Vbb., die Herausziehen bedeuten, haben den Sinn des Befreiens. Dass der Ausdruck aber ein bildlicher sei, besagt nicht allein v. 4 („gehoben hast du aus der Hölle meine Seele“), als auch v. 3 („du heiltest mich“). — לי gehört, wie 35, 24, zu שׂמחה. Man vgl. die Constr. von עלץ mit ל 5, 12. 25, 2. — — V. 3: רפא heilen, bildlich für retten. S. zu 6, 3, doch ist auch nach 41, 5 zu erklären. Erklärend ist hier „du warest ein Helfer“ v. 11 und „du gürtetest mich mit Wonne“ v. 12. — — V. 4: Zu Hölle vgl. 6, 6. Der S. war in blutiger Todesgefahr, vgl. v. 10. — חיותני וגו׳ du belebtest mich (zu חיה vgl. 22, 30. 40, 3) fern von — oder aus den (aus der Zahl, der) Fahrenden in die Grube. Keine *Constr. praegn.* — Zu יורדי בור vgl. 28, 1 (22, 29). Das Q'ri: מִיָּרְדִי, Inf. mit Suff.: dass ich nicht hinabsank (vgl. Gen. 27, 1. 1 Sam. 15, 23). Das wäre eine Infinitform des intransitiven Vb. wie יְשׂוֹן Qoh. 5, 14, Qam. chat. wegen Makkeph (Ew. §. 102). Allein nicht sowohl, weil der Inf. יָרַד

5. Singet dem Jahve, seine Frommen
Und preissinget — seinem heiligen Gedächtniss.
6. Denn ein Augenblick [kommt] durch seinen Zorn,
Leben durch seine Huld,
Am Abend übernachtet Weinen
Und auf den Morgen [ist] Jubel [da].
7. Ich aber sprach in meiner Sicherheit:
Nicht werd' ich wanken in Ewigkeit.

---

statt רֵדָה sonst nicht erscheint, als vielmehr, weil das Q'ri sichtlich wegen רְדָתִי v. 10 entstanden ist, muss die Lesart verworfen werden.

V. 5: Das Gedächtniss (זכר) Jahve's ist das, wodurch er sich in Erinnerung gebracht hat, wodurch er im Gedächtniss lebt. Worin es bestehe, besagt v. 6 nämlich in seiner Barmherzigkeit und Huld. Durch diese, welche dem Frommen Trost im Unglück bringen, giebt sich Gott nach Hos. 11, 9 als der Heilige kund, darum heisst hier das Gedächtniss ein heiliges. S. zu קדש 22, 4. זכר steht so auch 34, 17. 41, 6. 97, 12. 135, 13 (vgl. Hos. 12, 6. Ex. 3, 15 u. ö.) und Ps. 41', 6 wie שֵׁם 9, 6, d. i. die Offenbarung des göttlichen Wesens. — — V. 6: Der Vers besagt nicht, dass der S. zu den Frommen etwa in dem Verhältniss eines Königes stand. Er preist ganz allgemein die Huld Jahve's, welche er dem Frommen angedeihen lässt, noch nicht wie v. 8 die Huld, die dem S. selbst wiederfahren. Der Vers begründet in einem mit Jes. 54, 7 f. ähnlichen Gedanken die Aufforderung, Gottes heiliges Gedächtniss zu preisen (v. 5) und giebt den Inhalt desselben an. Gott giebt sich nämlich kund durch seine Erbarmung und Huld, wodurch den Frommen Trost im Trübsal kommt. In den Worten ist hingedeutet auf die kurze Dauer des Schmerzes und der Todesgefahr und das Plötzliche des Ueberganges zu Leben und Heil, wie v. 3 u. 12. Sinn: Nur ein trauriger Augenblick kommt durch Gottes Zorn, aber dann kommt gleich wieder durch seine Huld Leben, auf das Weinen gleich wieder Jubel (dass das ב hier = durch sei, geht aus v. 8 ברצונך hervor). Augenblick und Weinen stehen im Parall., wie Leben und Jubel. Schon durch diesen Parall., wie auch durch den Gegensatz zu Leben, erhält Augenblick (רגע wie *momentum* aus *movimentum*) den Sinn des traurigen Augenblicks, denn Leben steht hier (wie sonst: 16, 11. 34, 13. 36, 10) nicht blos im Gegensatz zum Tode (von welchem unseren S. der Herr errettet hat, v. 4), sondern auch, wie aus dem Parall. mit Jubel hervorgeht, in dem Sinne des Heiles (wie auch 34, 13, wo טוֹב parall. u. ö.), womit ihn Gott erfreuet hat, v. 12. — Am Abend u. s. w. Das Weinen wird als Wanderer personificirt, der die Herberge, in welche er am Abend einkehrte, nach kurzer Frist am Morgen verlässt. — Die letzten Worte sind durch das Vb. subst. zu ergänzen. — —

V. 7: Zu אני אמ vgl. 16, 2. — שַׁלְוִי nicht von einem *masc.* שֶׁלֶו oder שָׁלוֹ od. שַׁלַו (wie Ewald §. 354 will), sondern von שַׁלְוָה. Der *St. cstr.* der Fem. geht nämlich vor den Suff. und ausser dieser Verbindung (Dt. 33, 4. 27, wo der Genit. selbst wieder *St. cstr.* wird) bisweilen nicht in ת— über. Daher Hi. 5, 13 עָרְמָם von עָרְמָה; ebd. 11, 9 מִמָּדָּה von מָדָּה; Hos. 13, 2: תבונם von תְּבוּנָה. Sicherheit d. i. die stolze, übermüthige Sicherheit des Thoren, Spr. 1, 32,

8. Jahve, — durch deine Huld hattest bestehn du lassen meinem Berge Kraft,
Du bargst dein Antlitz, — ich war bestürzt.
9. Zu dir, o Jahve, ich rief
Und den Herrn — fleht' an ich um Gnade:
10. „Was für Gewinn an meinem Blute,
An meinem Fahren in die Grube?
Wird dich preisen Staub?
Wird er verkünden deine Wahrheit?"
11. „Höre, Jahve, und begnade mich!
Jahve — sei Helfer mir!"
12. Du wandeltest meine Klag' in Reigen mir,
Löstest mein Trauerkleid
Und gürtetest mich mit Wonne.
13. Damit dich singe Ehre und nicht schweige,
Jahve, mein Gott — in Ewigkeit werd' ich dich preisen.

---

vgl. das Adj. Ez. 23, 42. — — V. 8: ברצונך׃ Die v. 6 gepriesene Huld hat sich auch an dem S. bewährt. — Hattest bestehn du lassen meinem Berge Kraft. Zum Plusqp. vgl. Ew. §. 262. Zum ה vgl. zu 4, 8. העמיד m. Dativz. der Pers. u. Acc. der Sache ist: einem etwas bestehen lassen, wie blos mit dem Acc.: stehend erhalten, bestehen lassen (1 Kön. 15, 4. 2 Chr. 9, 8. Spr. 29, 4, vgl. Hoph. 1 Kön. 22, 25). Berg ist Bild der Sicherheit wie 27, 5, vgl. 31, 3. Die Redensart העמיד עז ist zu vgl. m. יסד עז 8, 3. Somit besagen also die Worte, dass Gott jene stolze Sicherheit (v. 7) zu begünstigen schien. Aber in diesem Zustande sorgloser Sicherheit erreichte ihn plötzlich die göttliche Strafe und mahnte ihn an seine Pflichten.

Vv. 9—12 gehören enge zusammen, so dass v. 12 den Nachsatz bildet. Ew. §. 626. Es liegt Nachdruck darin, wenn v. 12 die Cop. fehlt, wie 32, 5. Die Handlungen fallen dadurch noch mehr zusammen. — V. 9: Die Impff. stehen in lebendiger Vergegenwärtigung. S. 18, 7. — Zu אדני vgl. zu 16, 2. — — V. 10 u. 11 folgt der Inhalt des Gebetes. Zu v. 10 vgl. 6, 6. — Staub d. i. Todesstaub, vgl. 7, 6 u. ö. — Zu אמת vgl. 25, 5. 26, 3 (Jes. 38, 18. 19). — Zu 11 Gl. 2 vgl. 54, 6. — — V. 12: Die Folge jenes Gebetes, die Schilderung der plötzlichen Errettung. Zum Ausdruck vgl. Jer. 31, 13. Klagl. 5, 16. — Du löstest mein Trauerkleid d. h. du hast es mir völlig ausgezogen, vgl. Jer. 38, 2, und meiner Trauer dadurch ein Ende gemacht. Der Sack war das grobe, wahrscheinlich ziegenhärene, schwarze Trauerkleid. S. darüber Meier zu Jo. S. 62. — Mit Wonne gürten, s. zu 18, 33. 40. — — V. 13: למען bedeutet — wie auch Maurer zu Jer. 7, 18 richtig bemerkt — niemals *ita ut*, so dass es den Erfolg andeutete, sondern immer die Absicht, den Endzweck, und ist also *ut*, damit. — כבוד kann hier nicht die persönliche Würde = Seele sein, das wäre כבודי׃ S. zu 7, 6. Es bezeichnet vielmehr die äussere Ehre und Herrlichkeit, welche dem Gott der Majestät dargebracht wird, das neutest. δόξα, also Ruhm, Preis. Vgl. 29, 9. Ps. 106, 20. 108, 2. — In Ewigkeit d. i. alle Tage meines Lebens, Jes. 38, 20. Die Worte stehen in Beziehung auf v. 10: „wird dich preisen Staub?"

XXXI.

Nach einer Eingangsstrophe v. 2 zerfällt das eigentliche Hauptlied in drei Theile von je 7, 10, 3 Versen (3—9; 10—19; 20—22) und, wenn die Siebenzahl des ersten zur Dreizahl des dritten gezählt wird, in zwei Dekaden. V. 23 als besondere Strophe wiederholt noch einmal kurz den Inhalt des Ganzen und die letzte Strophe v. 24. 25 bringt die Anwendung auf die Gemeinde. Diese 24 Verse bilden somit die doppelte heilige Zwölfzahl. — Im Eingange v. 2 gründet der S. seine Bitte um Rettung auf sein eigenes Vertrauen zu Jahve und auf die Gerechtigkeit Gottes; ihn jetzt nicht zu retten hiesse — da es mit ihm auf's Aeusserste gekommen ist (v. 13. 14) — ihn auf ewig zu Schanden werden lassen. Im ersten Haupttheile v. 3—19 hebt er dann v. 3 auf's Neue mit der Bitte um Erhörung an: Gott möge sein Fels und seine Burg sein und begründet sie v. 4 ff. Gott muss sich ihm als Fels bewähren, denn als solchen erkennt er ihn im Glauben, den Gott nicht zu Schanden machen kann; er wird ihn retten und diese Hoffnung gründet sich auf das Bewusstsein des allgemeinen Verhältnisses, in welchem Gott seinem Wesen nach zu ihm als Helfer steht, v. 4. Diese zuversichtliche Hoffnung spricht sich auch v. 5 aus und sie gründet sich darauf, dass Gott der Gott der Wahrheit ist, der also mit sich und den Verheissungen, welche er den Seinen gegeben hat, nicht in Widerspruch stehen kann und den Gerechten zum Heile führen muss, v. 6. Und wie Gott ein Gott der Wahrheit ist, so sind jene, die der S. hasst, Anhänger trügerischer Eitelkeiten, des Götzendienstes und aller Lüge überhaupt, er aber vertraut einzig auf Jahve, als den einzig und wahrhaft Seienden, v. 7. Schon gehoben von der frohen Hoffnung der Errettung, gelobt er fröhlich seinen Dank v. 8. 9. — Gestärkt durch diese Hoffnung auf Gott, legt er ihm im zweiten Haupttheile v. 10—19 zuerst seine Leiden, in Folge seiner Schwachheitssünden, vor Augen (10—14). Allein ungeachtet er von so schweren Leiden umgeben und in Traurigkeit versunken ist, kann er doch von seinem Vertrauen zu Gott nicht lassen und er fleht daher um Rettung (15—19). Der S. hat aber in dieser Traurigkeit, in welcher indess sein Vertrauen zu Gott nicht verstummte, innerlich die Zusicherung der Erhörung empfangen, und preiset die Güte Gottes, die sich an allen den Seinen und auch an ihm, dem Flehenden bewährt, v. 20—22 im dritten Haupttheil. — V. 23 blickt dann der Sänger noch einmal auf diese Bitte und Verzweiflung zurück, zugleich aber auch auf seine Erhörung. — Zuletzt wendet er sich v. 24—25 an die ganze Gemeinde und ruft sie auf, aus seinem Schicksale Belehrung zu entnehmen, den Herrn zu lieben, denn er behüte die Treuen, sowie er dagegen deren hochmüthigen Feinden vergelte. Die Kraft dazu von Oben wird Allen angewünscht.

Der S. giebt sich v. 7 vgl. v. 4 als einen solchen zu erkennen, welcher, obwohl er seiner Schwachheitssünden sich bewusst ist, vgl. v. 11,

doch nach dem Principe seines ganzen Lebens ein Gerechter ist. Er ist von Allen verlassen, verhöhnt und völlig erschöpft und ohnmächtig (10—13), von verläumderischen und hochmüthigen (14. 19. 21. 24), götzendienerischen (7) Feinden und Drängern bis zum Tode verfolgt (14). Auf's Aeusserste ist es mit ihm gekommen (13), und ihn zu bewahren, darum fleht er Gott an noch mitten in der Gefahr, denn die Errettung ist noch zukünftig, der S. vergegenwärtigt sich nur den frohen Ausgang in gewisser Zuversicht. Somit ist die Annahme, v. 20—25 seien erst hinzugesetzt, als die drohendste Gefahr bereits vorüber war (eine Situation, welche auch Ps. 40 nicht zu denken ist), entschieden zurückzuweisen. Diese Annahme würde auch eine individuelle Veranlassung voraussetzen, die wenigstens nicht erkennbar ist, und v. 8 u. 9 kündigen ja schon diesen Ton festester Zuversicht an. — Ueber die Bestimmung des Liedes ist, nach der allgemeinen Nutzanwendung, v. 24. 25 zu urtheilen, wie z. B. bei Ps. 28. Es ist ein Gemeindelied. —

Dem Vorsteher. Ein Gesang David's.

2. Auf dich, o Jahve, ich vertrau,
O mög' ich nicht zu Schanden werden ewiglich!
Durch deine Gerechtigkeit lass mich entrinnen!
3. Neige zu mir dein Ohr!
Eilends befreie mich!
Sei mir der Veste Fels,
Eine Burg — mich zu erretten!
4. Denn mein Fels und meine Burg bist du
Und umwillen deines Namens — wirst du mich führen und mich schützen!

V. 2: Auf dich ich vertrau, wie 7, 2. 11, 1 u. ö. — אל אֵ׳ Das Leiden des S. ist nämlich bis auf's Aeusserste gestiegen, v. 10 f. Ihn jetzt nicht erretten wollen, hiesse ihn für ewig verloren gehen lassen. Und doch wäre es wider die Gerechtigkeit Gottes, wenn er den, der ihm vertraut und Glauben an ihn hat, auf ewig verloren gehen liesse (17, 1. Ps. 26), ist der Gerechte auch nicht frei von Schwachheitssünden (v. 11). Zwar ist es nur ein Act der Gerechtigkeit, wenn ihn Gott wegen seiner Verschuldung (v. 11) der Macht seiner Feinde überliefert und so grosse Leiden bereitet hat (v. 9), doch kann er sich, Hülfe bittend, hier auch auf dieselbe göttliche Gerechtigkeit stützen und v. 8 f. 22 die Errettung zuversichtlich hoffen, denn seine Sünden waren nur Schwachheitssünden, wie sie auch der Gerechte begehen kann, und diese verdienen keinen Untergang. — V. 2—4 sind fast wörtlich benutzt Ps. 71, 1—3. — —

V. 3: חָטָה die volle Form, vgl. 45, 11. 36, 1, wofür 17, 6 חַט. — Er fleht eilends Errettung, denn es ist wirklich mit ihm schon auf das Aeusserste gekommen, v. 10 ff. — Zu בית מצודות vgl. 18, 3. 71, 13. — — V. 4. Vgl. 23, 2. 3. Der S. begründet hier seine Bitte v. 3. Sein Vertrauen sagt ihm, dass Jahve sein Fels und seine Burg sei, und als solche muss sich Gott also bewähren, da er das Vertrauen

5. Du wirst mich führen — aus dem Netz, das sie geborgen mir,
Denn du — bist meine Veste!
6. In deine Hand befehl ich meinen Geist,
Du erlösest mich, Jahve, — Gott der Wahrheit.
7. Ich hasse — die da ehren Lugphantome,
Aber ich — auf Jahve ich vertrau.
8. O jubeln will ich und freuen mich — ob deiner Gnade,
Der du siehst mein Elend,
Erkennst die Aengste meiner Seele
9. Und nicht mich schliessest in die Hand des Feindes,
Stellest in's Weite meine Füsse.
10. Begnade mich, Jahve, denn Angst ist mir,
Es verfällt vor Unmuth mein Auge,
Meine Seel' und mein Leib,

---

des Gerechten nicht zu Schanden machen kann. Das begründende כי gehört auch zum zweiten Gl. Gott muss ihn retten, und diese Zuversicht gründet sich darauf, dass er vermöge seines Namens, d. i. seines Wesens, welches das eines Helfers ist (30, 11), also wegen dieses allgemeinen Verhältnisses zu ihm, auch in diesem besonderen Falle ihn leiten und schützen wird. — Die Impff. sind Ausdruck der Hoffnung. — — V. 5 vgl. 25, 15. — — V. 6: Zu אפקיד וגו vgl. Luc. 23, 46. — רוח ist hier zunächst der Lebensgeist, der Lebensodem = נֶפֶשׁ, denn des Sängers Leben war bedroht, v. 14. — פדית ist die prophetische Zeitform, zuversichtliche Hoffnung ausdrückend, wie v. 8. 9. 22. Ew. §. 262. — Zu אל אמת vgl. zu 25, 5. Vgl. Jer. 10, 10, wo das Abstr. wie ein Adj. in Apposition, aber nachdrucksvoller steht. — — V. 7: Die Pff. im Sinne der Praes. Ew. §. 262. 2. Die TLA. שנאתי wird schon durch 26, 5 geschützt. Hitzig und Ewald wollen שָׂנֵאתָ des Gegensatzes wegen lesen, nach LXX. und Cod. Kenn. 170. Allein der Gegensatz in ואני erklärt sich daraus, dass dieses den השמרים וגו׳ entgegengesetzt ist. Wie Gott ein Gott der Wahrheit ist, so bekennt der S., im Gegensatze zu den Verehrern trügerischer Eitelkeiten, namentlich der nichtigen Götzen, sein Vertrauen auf Jahve, als den einzig und allein wahrhaft seienden Gott. So bildet הבלים den Gegensatz zu יהוה im vor. V. und am Schluss dieses V., und שוא den Gegensatz zu אמת im vor. V. — הבלי שוא steht zunächst, wie die Vergleichung von 16, 2—5 lehrt, nach späterer Sprache von den Götzen, wie Dt. 32, 21. Jer. 2, 5. 10, 15. 14, 22. 16, 19. 18, 15. Jon. 2, 9. Die ihnen anhangen sind מתי שוא Ps. 26, 4, vgl. 24, 4. — — V. 8: Zu אגילה ואשׂ׳ ב׳ vgl. 9, 3. Ueber die prophetischen Pff. hier und v. 9 s. zu v. 6. — Du siehst m. E., wirst mir also auch, als dem Gerechten, helfen. — Zu ידע ב vgl. Gen. 19, 33. 35. Hi. 35, 15. — צרות נפשׁ, vgl. Gen. 42, 21, wie צ׳ לבב 25, 17. — — V. 9: In die Hand einschliessen d. h. ganz der Gewalt überliefern. 1 Sam. 23, 11. 24, 19. 26, 8. — Stellest in's Weite u. s. w. S. 4, 2. 18, 20. 37, vgl. 25, 17. — —

V. 10: עששה מ׳ ע׳ vgl. 6, 8. Aehnlich 38, 11. — Am Ende des V. sind nach späterer Sitte synonyme Wörter gehäuft, wie 69, 20

11. Denn es schwindet in Kummer mein Leben
Und meine Jahr' in Seufzen,
Es strauchelt ob meiner Verschuldung meine Kraft
Und meine Gebeine verfallen.

12. Ob aller meiner Dränger ward ich zum Hohn,
Und auch meinen Nachbarn sehr und ein Schreck für meine Bekannte,
Die mich sehen auf der Gasse — sie fliehen vor mir.

13. Vergessen bin ich, wie ein Todter, aus dem Herzen,
Geworden — wie ein umkommend Geräth.

14. Denn ich höre den Leumund Vieler, Schrecken ist ringsum,
Wenn sie sich berathen sämmtlich gegen mich,
Zu fahnden meine Seele sie sinnen.

15. Doch ich, auf dich vertrau ich, Jahve,
Ich spreche —: mein Gott bist du.

16. In deiner Hand sind meine Zeiten,
Rette mich aus der Hand meiner Feinde — und von meinen Verfolgern!

(vgl. Jer. 21, 5. 7). — — V. 11: Zur Schilderung der Schwäche vgl. 6, 3. — כשל Straucheln oder Zusammensinken (von den Knieen 109, 24), wird hier auf das Zusammensinken der Kraft übertragen. — Ob meiner Verschuldung. In der V. liegt der Grund, dass die Kraft strauchelt. עון ist Schuld, Verschuldung, aber auch die Folgen derselben. Eben wegen seiner Verschuldung hat ihn der Herr in die Gewalt seiner Feinde (v. 9) gegeben und ihm so viele Leiden bereitet. Unter Verschuldung sind aber die Schwachheitssünden verstanden, wobei der S. dem Principe seines Lebens nach als Gerechter gedacht werden kann. Vgl. zu 25, 7. (19, 13) 32, 5. 38, 5. 19. 39, 9. 40, 13. — Die Gebeine als Sitz der körperlichen Kraft genannt. — — V. 12: Zu חרפה vgl. 22, 7. Das Vav vor שכני ist: und auch, und vornämlich. Die Worte sind nicht zu fassen wie die ähnlichen Hi. 19, 13. 14, wo von der Elephantiasis die Rede ist, sondern wie Ps. 38, 12. 69, 9. 88, 19 als Klage um den Verlust der Ehre. Schon auf der Gasse fliehn sie ihn, geschweige denn, dass sie mit ihm unter Einem Dache verkehrten. — — V. 13: נשכח מלב wie מִפֶּה נ׳ Dt. 31, 21. — Wie ein umkommend Gefäss. Die Vergleichung mit einem Gefässe, ausser hier und Hos. 8, 8, nur noch Jer. 22, 28. 25, 34. 19, 11. 48, 38. Sie drückt nicht nur die Verachtung, sondern auch die völlig trostlose Lage aus, wie v. 14 zeigt. — — דבת ר׳ Der Genit. ist activ. Sehr ähnlich Jer. 20, 10. — Zu הוסד יחד vgl. Ps. 2, 1. — מגור מסביב oft wiederholt von Jerem. (6, 25. 20, 3. 46, 5. 49, 19). Vgl. Klagl. 2, 22. Unter diesem Schrecken sind die Verfolgungen gemeint, wegen welcher, und um sie ungestört ausüben zu können, sie den S. verläumden und ihn der öffentlichen Schmach preisgeben. — — V. 15: אמרתי אלהי אתה vgl. 16, 2. — — V. 16: Die Zeiten, die bösen und guten, wie 1 Chr. 29, 30. So sind Ps. 37, 18 Tage s. v. a. Lebenstage. Er giebt sie vertrauensvoll in Gottes Hand, welche statt der

17. O lass leuchten dein Antlitz über deinen Knecht,
Hilf mir durch deine Gnade!

18. Jahve — nicht mög' zu Schanden ich werden, denn ich rufe dich,
Zu Schanden mögen werden die Frevler — müssen schweigend
zur Hölle!

19. Verstummen mögen — die Lippen des Lug's,
Die da reden wider den Gerechten frech,
Mit Hochfahrt und Verachtung.

20. Wie gross ist deine Güte,
Die aufgespart du deinen Fürchtigen,
Authust den dir Vertrauenden
Vor — den Menschenkindern!

21. Du schirmest sie mit dem Schirme deines Angesichts,
Vor den Bündnissen Jedermann's verbirgst du sie in einer
Hütte —
Vor dem Streit der Zungen.

22. Gesegnet Jahve,
Denn sonderlich erweiset er seine Gnade mir
In einer festen Stadt.

---

bösen die guten Zeiten heraufführen kann. — — V. 17: האירה וגו׳ vgl. 4, 7. — — V. 18 sieht auf v. 2 zurück. Derselbe Wunsch 25, 2. 3. 28, 4. Aehnlich ist der Ausdruck Jer. 17, 18. Sie müssen schweigend zur Hölle, ohne Lärm und Toben, wie sie es jetzt nach v. 19 vollführen. Das Niph. von דמם ist auch bei Jer. sehr beliebt: Jer. 8, 14. 25, 37. 48, 2. 49, 26. 50, 30. 51, 6. Vgl. zur Form יֵהָמוּ Ps. 102, 28 und יֵאָלְמוּ Ps. 38, 2. Ew. §. 285. — — V. 19: Zu גאוה (wieder v. 24) vgl. מרום 56, 3. — —

V. 20: Zum Anfange vgl. 36, 8. טוב רוי wie 25, 7. Die Güte Gottes ist gleichsam ein reicher Schatz, den er verborgen (צפן) d. i. aufgespart hat (vgl. das Gegentheil 17, 14) den Seinen für Zeiten der Noth, wie sie der S. erlebt. Sie ist nicht immer verborgen, — wie oft es auch so den Anschein haben möge — zur rechten Zeit wird sie offenbar. — Vor den Menschenkindern gehört enge zu פעלת. Du thust sie denen an, die dich suchen, so dass alle Menschen, namentlich die Feinde der Gottvertrauenden, es gewahren. Vgl. 23, 5 u. das. Anm. — — V. 21 ist parallel mit 27, 5 das. Anm. רכסי (רֶכֶס Bündniss, Verschwörung, wie קֶשֶׁר) geht zurück auf הוסדם, und ריב ל׳ entspricht dem דבת ר׳ v. 14. — — V. 22: Zu הפליא חסדו לי vgl. 17, 7. — Zu den Pff. vgl. v. 6. 8. 9. — בעיר מצור in einer festen Stadt, d. i. der Sache nach s. v. a. (als) eine f. St., so dass er das Wesen einer festen St. hat, nach Ew. §. 521. Vgl. zu 29, 4. So steht das ב auch 37, 20. (vgl. 102, 4) 39, 7. Die Vergleichungspart. כ kann nicht davor ergänzt werden (wie Symm. thut: *ὡς ἐν πόλει περιπεφραγμένῃ*). מצור, wofür Jer. 1, 15. 34, 7. 2 Kön. 10, 2 עיר מבצר, ist nicht belagerte, sondern feste Stadt, wie Ps. 60, 11, ein späterer Sprachgebrauch, der sich namentlich in der Chronik findet (2 Chr. 8, 5.

23. Ich zwar sprach in meiner Angstflucht:
Ausgerottet bin ich — aus deinen Augen!
Doch — du hörest die Stimme meines Flehens,
Da ich schreie zu dir!
24. Liebet Jahve — alle seine Frommen,
Die Treuen bewahret Jahve
Und vergilt reichlich — dem Hochfahrt Uebenden.
25. Seid stark und Er festige euer Herz,
All ihr Harrenden — auf Jahve!

11, 5. 10. 11. 23. 12, 4. 14, 5. 21, 3). Dass die Worte בעיר מ׳ hier bildlich aufzufassen seien, zeigt v. 3 (30, 8. 61, 4). Dort flehte der Dichter: sei mir der Veste Fels u. s. w.; ganz angemessen also spricht er, schon innerlich gewiss geworden der göttlichen Erhörung und Errettung, hier diese Worte. Für diese Erklärung spricht auch deutlich Jer. 1, 18, wo Jahve spricht: ich mache dich heute לעיר מבצר, vgl. das. v. 19 und 15, 20. Demnach spricht nichts für die Annahme, dass עיר hier nach dem Sprachgebrauch des Jeremia 15, 8 für צִיר Angst stehe, wobei dann eine verstärkende Verbindung zweier Synonyma (wie Ps. 40, 3, vgl. 55, 24) anzunehmen wäre.

V. 23: Die Worte sind benutzt Jer. 38, 11 und Ps. 116, 11. — Das Vb. חפז eilen vor Furcht, wie Ps. 48, 5. (wo Niph. sich beeilen, eilig und ängstlich fliehen) 1 Sam. 23, 26 hier bildlich. אכן ist schon in etwas späterer Sprache (Ew. §. 456) adversative: aber, doch. Ps. 66, 18. Jes. 45, 16. 49, 4. 53, 4. Jer. 3, 20. — נגזר = נגדר Ps. 88, 6. גזר ist abschneiden, ausrotten. Er schien, am Leben gefährdet (v. 14), schon aus dem Lande des Lebens (Jes. 53, 8) ausgerottet. — Aus deinen Augen. Ist er nämlich aus dem Lande des Lebens ausgerottet, so ist er auch den Augen Gottes entzogen. Vgl. Jes. 38, 11. — Zu קול תחנוני vgl. zu 28, 2. — —

V. 24: אמונים vgl. zu 12, 2. Die Treuen stehen dem עשה גאוה (vgl. v. 19) gegenüber. — על יתר eigtl. nach Ueberfluss d. i. reichlich, wie Jer. 6, 14 על נקלה. — — V. 25: In יאמץ ist Jahve Subj., wie Ps. 27, 14. — Zu המיחלים ליהוה vgl. 33, 18: המיחלים לחסדו. —

XXXII.

Das Lied zerfällt in sechs Strophen, bis auf 5 in zwei Versen. Nur dieser, als der Kern des ganzen Liedes, zu dem die Setzung des Selah v. 4 trefflich stimmt, besteht aus einem Verse. Zwei Verse (1 u. 2) bilden den Eingang, v. 3—9 das Hauptlied und zwei Vv., 10 u. 11, wiederum den Schluss. — Im Eingange v. 1. 2 wird der Mensch glücklich gepriesen, welcher Vergebung seiner Sünde erlangt hat und dem Gott sie nicht anrechnet, und der — da die Vergebung

nur durch offenes und lauteres Bekenntniss erlangt werden kann — ohne Selbstbetrug ist. Denn — so lautet die Begründung jener Glücklichpreisung — die nicht bekannte, also nicht vergebene Sünde drückt — wie der S. diess selbst erfahren — gar schwer und bereitet unsägliche Leiden, v. 3. 4. Sobald er aber seine Sünde (innerlich, nicht blos mit Worten) bekannte, war sie schon vergeben. So sehr ist Gottes That zuvorkommend, v. 5. Daran knüpft er die Lehre, jeder Fromme möge zu rechter Zeit um Vergebung bitten und weiset es aus seiner eigenen Erfahrung nach, wie diess der einzige Weg sei, um der göttlichen Strafe zu entgehn, 6—7. Zur Lehre und Ermahnung (v. 6) zurückgekehrt, will der reuige Sünder jedem Frommen, der gleich ihm eine Schuld auf sich geladen hat, die Lehre geben, nicht schimpflich und fruchtlos erst die göttlichen Zwangsmittel zu erwarten, sondern im reuigen Bekenntniss sich Gott willig und freudig zu nahn, v. 8. 9. Wer seinem Lebensprincipe nach auf Gott vertraut, ihm also auch seine Sünde bekennt, der wird seine Gnade in reichem Maasse erfahren, darum sollen alle Gerechte und die rechtschaffenen Herzens sind — wenn sie auch oft noch irren und fehlen mögen — doch jubeln über den Herrn, der so zuvorkommend, wie v. 5 es schildert, dem wahrhaft Reuigen vergiebt.

Das Lied, dessen Motto Spr. 28, 13 sein könnte, schildert die Unruhe und die Qualen eines Sünders, der, obwohl er seinem Lebensprincipe und seinem stehenden Verhältnisse zu Gott nach, ein Gottvertrauender (10) und Gerechter (11) ist (vgl. zu 25, 7. 31, 11), doch zu wiederholter (5) Sünde sich hat hinreissen lassen, und es schildert den Segen des freien und offenen Bekenntnisses. Dass v. 1—5. 7. 10. 11 Beziehung genommen sei auf besondere, individuelle Erfahrung (etwa David's, 2 Sam. 12), ist nirgends erkennbar, vielmehr trägt das Lied den ganz allgemeinen Charakter eines Gemeindeliedes. Der S. redet aus der Seele eines Gerechten, der seine Sünde aufrichtig und willig bekennt (so auch v. 7), zu solchen (v. 6. 8 ff.), welche als Fromme gleicher Art doch Sündenschuld auf sich geladen haben. So trägt das Lied den Charakter der allgemeinen Schilderung und Ermahnung, den eines Lehrgedichtes, wie es nach v. 8 in der Ueberschrift auch richtig als solches bezeichnet ist.

Von David. Lehrgedicht.

1. Heil dem, dess Missethat hinweggenommen, —
Verdeckt der Fehl!

V. 1: In der Glücklichpreisung dessen, dem die Sünde vergeben ist, liegt zugleich die Paränese, sie zu bekennen und dadurch der seeligen Folgen der Sündenvergebung theilhaftig zu werden. Vgl. 1 Joh. 1, 8. 9. Es ist v. l. Röm. 4, 6 angewandt. Erklärend kann man den Satz umschreiben: אשרי אשר נשוי פשעו כסוי חטאתו. Vgl. über das Partic. mit dem Nom. im *St. cstr.* verbunden: Ew. §. 503, 2. נשוי f. נשוא,

2. Heil dem Menschen, — dem Jahve nicht anrechnet seine Schuld
Und in dessen Geiste nicht ist Trug!
3. Denn ich schwieg, da fielen ein meine Gebeine
In meinem Gestöhne — alle Zeit.
4. Denn Tag und Nacht durch lastete auf mir — deine Hand,
Gewandelt war mein Lebenssaft
Durch Sommergluth. [Pause.]

---

wie von נסה (vgl. 4, 7). Hier um der Gleichförmigkeit mit כסוי willen. Die drei Ausdrücke für Sünde: פשע (19, 14), חטאה (1, 1) und עון (31, 11) stehen so auch zusammen Ex. 34, 7 und sind wohl daher entnommen. Man sagt: die Sünde sei hinweggenommen (aus dem Angesichte Gottes) f. sie sei vergeben, so auch: sie sei verdeckt (so dass sie Niemand sieht). — — V. 2: לא י׳ f. אשר לא und zu חשב m. folgd. ל vgl. 2 Sam. 19, 19. Die Zurechnung hat hier den Sinn der Bestrafung und לא חשב עון ist s. v. a. נשא פשע und כסה חטאה. — ואין וגו f. ואשר אין. Dieses zweite Gl. macht den Uebergang zur nächsten Strophe. Im Vorigen war glücklich gepriesen, wer Vergebung seiner Sünde erlangt hat. Diese kann aber — wie das Folgende lehrt — nur durch offenes und williges Bekenntniss erlangt werden und von dem, der sich über seinen Zustand nicht täuscht und ihn nicht verhehlt, daher wird hier auch ein solcher gepriesen, welcher ohne Selbstbetrug ist. Trug ist hier nämlich Selbstbetrug, die Unredlichkeit in Beurtheilung seiner selbst und seiner Sünden nach Gottes Geboten und Drohungen, der Zustand, in welchem der Mensch die Schuld und Strafwürdigkeit seiner Sünden und also das Wesen der Sünde leugnet. Ps. 51, 5. 6. Wer diesen Selbstbetrug überwindet und ohne Hehl vor Gott sich als Sünder bekennt, den macht der Herr seiner Vergebung gewiss (v. 5) und der empfängt Gnade (v. 10).

V. 3 und 4 begründet nun der S. jene Glücklichpreisung v. 1. 2 durch die Schilderung des elenden Zustandes des Selbstbetruges, wie er ihn selbst erfahren, daher כי recht eigentliche causale Kraft behält. Dieser qualvolle Zustand war die Folge der Sünde und zwar des Schweigens, vgl. 51, 10, denn: ich schwieg hat v. 5 zum Gegensatz: meine Sünde that ich kund. — Zum Folgenden vgl. 31, 11 als Par. בלה ist eigtl. einfallen, zusammenschrumpfen, in Folge des Alters namentlich. Die Urwurzel ist בַּל (vgl. אבל) verw. mit פל = fallen und מל *mollis*. שאגה ist mehr als אנחה Seufzen (31, 11. Hi. 23, 1), es steigert den Ausdruck, Hi. 3, 24, und ist das Gestöhn des Leidenden (Ps. 22, 2). — — V. 4: Das כי begründet das: es fielen ein meine Gebeine u. s. w. Es lastete auf mir deine Hand. 1 Sam. 5, 6. 11. Studer zu Richt. 1, 35. Vgl. den parall. Ausdruck Ps. 38, 3. — Gewandelt war d. h. verkommen, vertrocknet. Jer. 2, 21. Dan. 10, 8. — Die Erklärung von לְשַׁד durch Saft, Lebenssaft f. Lebenskraft, da diese in's Blut gesetzt wird, vgl. Ps. 22, 16, aus dem Arab., ist zwar keineswegs gesichert, muss aber in Ermangelung einer besseren festgehalten werden (Ssefanj. 1, 17 würde nach Ewald's Auslegung daselbst diese Erklärung bestätigen). — Durch Sommergluth. Bild und Sprichwort. Man darf kein כ ergänzen. — —

5. Meine Fehle that ich dir kund
Und meine Schuld — nicht hab' ich verdeckt —
Ich sprach: bekennen will ich ob meiner Missethaten dem Jahve,
Und du hast hinweggenommen meine Sündenschuld.

6. Drum bete jeder Fromme zu dir, zur Zeit, da (du) zu finden,
Gewiss — bei dem Schwalle vieler Wasser
An ihn — nicht werden sie reichen.

7. Du bist ein Schirm mir,
Vor Angst du mich bewahrest,
Mit Rettungsjubeln — du mich umgiebst. [Pause.]

V. 5: Der Kern des Liedes, vgl. Spr. 28, 13, Bekenntniss der Sünde und Vergebung. Der V. steht in Beziehung auf v. 1. — Ich that kund steht im Gegensatz zu v. 3: ich schwieg. Zu dem Gebrauch des Impf. im Sinne der Vergangenheit vgl. Ew. §. 264, gleich darauf treten Pff. ein. — אמרתי vgl. dazu 27, 8. 30, 7. 31, 15. 23. — ואתה נשאת Nachsatz. — —

V. 6 ist allerdings schon Anwendung, Ermahnung und Lehre. Sie wird aber dadurch unterbrochen, dass er v. 7 die hier ausgesprochene Behauptung aus der Erfahrung des reuigen Sünders (in dessen Person er redet) bekräftigt und erst v. 8 recht eigentlich mit der Ermahnung anhebt, daher dort der Entschluss, sie zu geben, besonders angekündigt wird. על זאת eigtl. darüber = על־כן: darum (weil Gott so zuvorkommend und gnadenreich vergiebt). — לעת vgl. 10, 1. Das ל von der Zeit. Vgl. zu 29, 10. — Der Inf. מצא steht als Inf. nomin., wie v. 7. 8. 9, dem Zusammenhange nach s. v. a. מָצְאֲךָ, doch ist das Suff. ebensowenig ausgelassen, wie 17, 15. Zur Zeit des Finders d. i. da du, Gott, zu finden bist (Dt. 4, 29. Jer. 29, 14. Jes. 55, 6. 65, 1), und das ist die Zeit der Gnade (עת ישועות פניך Ps. 42, 6 oder עת רצון Ps. 69, 14. Jes. 49, 8), subjective gefasst: wo wir dich, Gott, finden können, also die Zeit, wo uns die göttliche Strafe noch nicht getroffen hat; denn im Unglück hat uns Gott verlassen, ist gleichsam nicht zu finden 22, 2. Nun steht absichtlich לעת auf die Zeit = zur Zeit. Der Gerechte soll, mit andern Worten, beten, bevor noch Gott durch die Strafe seine Ungnade ihm zu erkennen gegeben hat, also zur Abwendung des Uebels. — Die folgenden Worte רק וגו׳ sind Folge und Nachsatz zum Vor. Betet er (und bekennet somit willig und offen seine Sünde) zur rechten Zeit, dann wird er bewahrt bleiben vom Unglück, wie allgemein diess auch sei. In לשטף steht ל von der Zeit, wie 29, 10 und im Vor. in לעת. — Viele Wasser sind Bild wie 18, 17, wohl aber auch eine Anspielung auf die noachische Fluth wie 29, 10. — — Da v. 7 Begründung der Aufforderung v. 6 ist, so könnte der V. durch denn angeschlossen sein. אתה סתר לי vgl. 31, 21. — In תסובבני ist Jahve, der v. 10 Subj. ist, angeredet. Das Vb. mit doppeltem Acc. Ew. §. 479. Der Plur. רָנִּים (eigentl. Inf. nom. רֹן, vgl. Hi. 38, 7, wie פַּלֵּט) deutet auf die Fülle und Menge des Jubels hin, vgl. וְשׁוּעוֹת. Nach Hitzig wäre das Hapaxl. רני aus der letzten Sylbe des vorigen Wortes entstanden und sei wegen seiner Ungewöhnlichkeit unächt. Allein auch das Subst. פלט kommt nur noch einmal vor

8. Ich will dich unterweisen und dich lehren
Den Weg, den du sollst gehn,
Will rathen, auf dir mein Auge:

9. Seid nicht wie ein Ross, ein Maul, sonder Verstand,
Dessen Schmuck in Zaum und Gebiss [besteht], zum Bändigen,
[Weil] nicht — [es] nahet zu dir!

Ps. 65, 8; ferner kann: „mit Rettung umgiebst du mich“ nicht genügen, auch wird die Lesart durch die sichtliche Alliteration in צר תצרני רני begründet, sowie durch הרנינו v. 11. — —

V. 8: Der S. kehrt zu v. 6 zurück. Er giebt dem Frommen, der gleich ihm Schuld auf sich geladen hat, Belehrung und guten Rath. Vgl. zu v. 6. Zum Ausdruck vgl. 51, 15. In אשכילך וגו׳ ist die Rede an den חסיד v. 6 gerichtet, der eine Schuld auf sich geladen hat (25, 7. 31, 11). — בדרך vgl. 25, 8. 12. — Die Worte עליך עיני sind, wie schon der Acc. zeigt, als ein eigener Satz von אייעצה zu trennen. Die Worte sind etwa abgekürzt aus: אשימה עיני עליך Gen. 44, 21. Jer. 24, 6. Die Person, an welche der Rath gerichtet ist, brauchte nicht besonders genannt zu werden, da sie aus dem Vorigen deutlich ist. Sonst wird die wohlwollende Richtung des Auges durch אֶל (33, 18. 34, 16) und בְּ (66, 7. 101, 6) ausgedrückt, hier das ruhige Verweilen durch על. Der reuige Sünder drückt durch diese Worte die Theilnahme an seinem Mitbruder aus, der noch nicht, wie er, zum offenen Bekenntniss seiner Verschuldung vorgedrungen ist. — — V. 9 folgt der Rath v. 8. In der Anrede geht er in den Plur. über, wodurch die Anrede eine allgemeinere Geltung gewinnt, doch kehrt er v. 10 zum Sing. zurück. — Das Pferd ist Bild des widerspenstigen und hartnäckigen Frevlers, wie Jer. 5, 8. 8, 6, so auch das Maulthier. Es wird durch die Vergleichung mit dem Vieh auf das Schimpfliche solcher Hartnäckigkeit hingewiesen, da dem Frommen freier und williger Gehorsam ziemt, zugleich auf das Fruchtlose desselben, da Gott sie zu brechen weiss. Auch sonst sind nicht selten Bilder von der Zähmung eines unbändigen Thieres entlehnt, Jes. 37, 29, z. B. eines Büffels, dem man einen Ring in die Nase legt. Hi. 40, 26 vgl. Ez. 38, 4. — אין ה׳ Es steht אין f. מאין (Ex. 21, 11. Jes. 33, 19). Ew. §. 506. Vgl. den Gebrauch von בלי zu Ps. 59, 5. — במתג f. אשר ב׳ Das Suff. geht, wie im Folgenden, auf ein Einzelnes (Pferd oder Maul) zurück. Die gegebene Uebersetzung gilt zugleich als Erklärung. Das ב vor מתג zeigt an, worin der Schmuck besteht. — Die Bedeutung Schmuck f. עֲדִי ist vollkommen gesichert. Auch Ps. 103, 5 ist sie beizubehalten. Unnöthig will daher Ewald nach LXX. עֲדָיִן von עֲדָה Backen lesen. „Mit Zaum und Gebiss sind seine Backen zu schnüren“, d. h. ist sein Widerstreben zu bändigen. — Der Inf. בלום steht wieder als Inf. nom.: Bändigen f. Bändigung. בלם verw. mit אלם ist binden, verschliessen, z. B. das Maul durch das Gebiss. So auch im Syr. und Chald. — Auch der Inf. קרוב ist Inf. nom. Eigtl. Nicht Nahen zu dir, d. h. abrupt.: weil es dir nicht naht, nämlich nicht freiwillig, da es widerspenstig ist. Angeredet ist Jeder in der Gemeinde, der es nicht — wie sein unvernünftiges Vieh, dessen Hartnäckigkeit und Widerspenstigkeit als Zier Zaum und Gebiss erhält, da

10. Viel sind Schmerzen — dem Frevler,
Doch der Vertrauende auf Jahve
Mit Gnade — wird er ihn umgeben!
11. Freut euch in Jahve und jubelt, ihr Gerechten,
Und frohlocket — alle Gradherzige!

---

es ihm sonst nicht freiwillig naht — auf gewaltsame Mittel ankommen lassen soll, um zum reuigen Bekenntniss seiner Sünde zu gelangen und Gott zu nahen.

V. 10: Genau genommen steht wegen des יסובבנו der חסד für חסדים Gnadenerweisungen, vgl. v. 7, wie auch Ps. 34, 8. מלאך bei ähnlichem Ausdruck collectiv. — — V. 11: Gradherzige = die von grader, redlicher Gesinnung, wie 11, 7 u. ö. Vgl. zu 25, 8.

XXXIII.

Eingang v. 1—3 und Schluss 20—22 entsprechen einander in der Dreizahl der Vv., so auch die beiden Hauptstrophen 4—11; 12—19 in der Achtzahl. Das Lied ist, wie Ps. 38, durch die Zahl der Buchstaben des Alphabets gebunden und der Wendepunkt ist in der Mitte v. 11. Die beiden Hauptstrophen begründen und ermuntern zu dem in dem Anfangs und schliesslich ausgesprochenen Preise Jahve's und Vertrauen zu ihm. — Im Eingange fordert der S. zum Preise Jahve's auf, 1—3; denn er ist der wahrhaftige und treue, der gerechte und gnädige Gott, er der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, er der Weltengott, der Alles geschaffen und vor dem Alles zittern muss. So gebietet er denn auch den Heiden, welche seine ewigen Rathschlüsse, die er für seine auserwählte Gemeinde gefasst hat, nicht stören können 4—11. Heil also der Gemeinde, deren Gott Jahve ist, denn seine Vorsehung umfasst mit Allmacht und Allwissenheit alle Menschen, er bildet die Gesinnung der Menschen, die er also durchschaut, sowie die menschlichen Handlungen, wer sollte sich also, wenn er Gott zum Freunde hat, vor den Planen und Werken der Menschen fürchten? Was hilft gegen ihn die grösseste äussere Macht derer, die ihn nicht kennen, der Heiden? Jahve sorgt für die Seinen, wie sehr auch jene sie bedrohen, und seine Gemeinde ist durch ihn stärker, als durch den grössesten äusseren Schutz, 12—19. Darum hofft sie gläubig stets auf ihn, 20—22.

Der Psalm ist ein Lehrgedicht von ganz allgemeiner Haltung, ein Lied der Gemeinde, in deren Namen der S. v. 20 spricht. Nach diesem allgemeinen Charakter sind auch v. 10. 13 ff. aufzufassen, nicht als ob der S. seinen Dank für eine neuerlebte, besondere Rettung ausspräche. Jahve wird als Schutz und Wehr der Gerechten, d. i. der Israeliten, der Uebermacht der Heiden gegenüber gepriesen.

---

1. Frohlockt, ihr Gerechten, in Jahve!
Den Redlichen — ziemet Lob!
2. Danksinget dem Jahve mit Cithern,
Mit Zehnsaitharfe singet ihm!
3. Singet ihm ein neues Lied,
Meisterlich spielet — mit Jubel!
4. Denn redlich ist das Wort Jahve's
Und all sein Werk — ist Treue.
5. Er liebt Gerechtigkeit und Recht,
Der Gnade Jahve's — voll ist die Erde.
6. Durch Jahve's Wort die Himmel sind gemacht
Und durch den Hauch seines Mundes — all ihr Heer.
7. Er sammelt, wie zu Haif, das Wasser des Meeres,
Legt in Vorrathshäuser die Fluthen.

V. 1: Zu ישרים und צדיקים vgl. Ken. I. 498. Ueber ישר insbesondere noch zu 25, 8. — — V. 2: Nicht mit der Stimme allein kann der Herr würdig gepriesen werden, darum die Aufforderung, ihn zugleich auch mit musikalischen Instrumenten zu preisen (vgl. 43, 4). — נבל עשור *St. cstr.* wie הררי אלף 50, 10. Es findet sich Ps. 92, 4 blos יעשור. Der zehn Saiten thut der S. wegen der bedeutsamen Zahl Erwähnung. — — V. 3: Ein neues Lied d. h. ein nie vernommenes. Die Preisenden selbst verlangen nach einem neuen Ausdruck für ihre Gefühle, und auch dem Gepriesenen selbst ist ein neues Lied angenehmer. Daher kehrt der Ausdruck in späterer Zeit oft wieder: 40, 4. 96, 1. 98, 1. 144, 9. 149, 1. Vgl. Apoc. 5, 19. 14, 3. — Zu תרועה vgl. zu 27, 6. — היטיב נגן wie 1 Sam. 16, 17. Luther: Bass die Saiten rühren.

V. 4: Redlich (ישר, zu 25, 8) ist das Wort Jahve's. Letzteres wie 19, 9 zu verstehen. Jahve's Verheissungen sind redlich, denn er verspricht nur, was er will und kann. Num. 23, 10. — Im zweiten Glied steht dem Worte das Werk gegenüber. Er thut Alles, was er versprochen. — — V. 5: Zum Anfange vgl. 37, 28. Die Worte dieses V. klingen Jer. 9, 23 wieder. — Zum Partic. vgl. Anm. zu 22, 29. — — V. 6: Um die Allmacht Gottes zu schildern, verweilt der S. zuerst beim Himmel und seinen Gestirnen, wie 8, 19. 24, dann v. 7 beim Meer. — Zu Hauch seines Mundes, parall. mit Wort Jahve's (Gen. 1, 3 i. A.), ist Jes. 11, 4. Hi. 15, 30 zu vergleichen. רוח, der Schöpfergeist und die Schöpferkraft Gottes (Gen. 1, 2. 3. 2. 7) wird als ein Schöpferhauch gedacht (Hi. 27, 3. 33, 4. Ps. 104, 29. 30), um die Leichtigkeit, womit Gott geschaffen, zu bezeichnen. — In וכל צבאם ist Gen. 2, 1 berücksichtigt. Dort stehen die Worte vom Himmel und Erde, von der ganzen lebendigen und todten Schöpfung, hier werden blos die Gestirne darunter verstanden, wie Neh. 9, 6. Vgl. zu Ps. 24, 10. 29, 1. — — V. 7: Das Part. steht hier v. 5 für's Vb. fin. im Praes. und es tritt zugleich, da nicht von einer einmaligen That die Rede ist, die Idee der beständigen Fortdauer dieses Wunders der Allmacht hervor, wie 65, 7. Vgl. den Gebrauch des Impf. 24, 2. — כנד eigtl. wie der Haufe, näml. gesammelt wird, vgl. zu 18, 34. Der Art. erklärt sich daraus, dass er gern bei der verglichenen Sache steht, weil man nur mit dem vergleicht, was als bekannt vorauszusetzen ist. Die ungeheure Wasserfluth, die sich im Anfange über die ganze Erde ergoss, sammelt er

8. Es müsse bangen vor Jahve das All der Erde,
Vor ihm müssen zagen — alle Wohner des Erdballs.
9. Denn Er sprach und es ward,
Er gebot — und es stand.
10. Jahve macht zu nichte den Rath der Heiden,
Vereitelt — die Plane der Völker.
11. Der Rath Jahve's auf ewig wird bestehn,
Die Plane seines Herzens — auf Geschlecht und Geschlecht.
12. Glücklich das Volk, dess Gott ist Jahve,
Die Nation, die er erwählt zum Erbe sich.
13. Von den Himmeln schauet Jahve,
Siehet alle die Menschenkinder.
14. Von seinem Wohnsitz blicket er
Auf alle Wohner der Erde,
15. Der da bildet allzumal ihr Herz,
Der da merket — auf all ihr Werk.
16. Nicht ist der König siegreich durch Grösse der Macht,
Ein Held — nicht wird gerettet durch Grösse der Kraft.

---

an den bestimmten Ort, vgl. Gen. 1, 9. Das Bild vom Haufen ist Beschreibung des Sammelns, weil man das Gesammelte häuft, zugleich ist aber ein Haufe fester Dinge zu denken; die flüssigen Wogen sammelt er wie dieser gesammelt wird, dadurch wird die Allmacht gezeichnet. Das Bild von der Häufung der Wasser ist nicht selten; so in der Grundstelle Ex. 15, 8 vgl. 14, 22, daher auch Ps. 78, 13. Jos. 3, 13. 16. Schon desshalb ist die Lesart נֹד f. נֹאד (Letzteres will Ewald sogar lesen), d. i. Schlauch („er sammelt im Schlauche"), ganz abzuweisen. Auch Syr. las so Jos. 3, 13. 16. Man wurde durch den Parall. dazu verführt. — — V. 8: Wie hier, vor Jahve sich zu fürchten, alle Welt aufgefordert wird, so wird Jer. 10, 7 gefragt, wer ihn, den König der Heiden, nicht fürchten solle? — Zum Ausdruck vgl. Ps. 22, 24. — — V. 9: Die Worte muss man, wie Klagl. 3, 27, wirklich als Praeter. fassen, wie v. 6. Sie sind eine Erinnerung an Gen. 1, 3 f. — Es stand, d. h. bestand („das nicht Existirende liegt", Hengstenb.). Zu עמד vgl. Ps. 119, 90. 91. — — V. 10: Die allgemeinen Wahrheiten werden hier wie v. 13 f. in's Perf. eingekleidet, wie 10, 3. Damit wechselt v. 11 das Impf. — Er vereitelt, eigtl. verweigert. S. zu 22, 8. — עמים hier von heidnischen Völkern, wie Jes. 8, 9. Ps. 56, 8, obwohl עמים gemeinhin mehr Völker des eigenen Reiches, גוים fremde Völker sind, wie *λαοί* neben *ἔθνη* Sap. 8, 14 gestellt werden. — — V. 11 Gegensatz zu v. 10. — —

V. 12: Zu נחלה vgl. 28, 9. — בחר relativ. — — V. 13 u. 14 vgl. m. v. 15 und 14, 2. Ueber das Perf. s. zu v. 10. — — V. 15: יהיצר יחד לבם Gewöhnlicher wäre יַחְדָּו לִבָּם Der da bildet allzumal ihr Herz, die Gesinnung, das ganze innere Denken und Streben, die Werkstatt der Gedanken und Plane (v. 10). Er durchschaut diese also, da er sie gebildet, und durchblickt auch ihre Handlungen. Wer sollte sich also vor den Planen und Werken der Menschen fürchten (10), wenn er Gott zum Freunde hat. — מעשיהם Sing., wie v. 4. — — V. 16. Vgl. zum Gedanken Spr. 21, 1. המלך collect. — נושע ist hier

17. Eitel ist das Ross zum Siege
Und durch die Grösse — seiner Stärke nicht errettet es.
18. Siehe, das Auge Jahve's ist auf seine Fürchtigen,
Auf die Harrenden seiner Gnade,
19. Zu befrei'n vom Tode ihre Seele
Und zu erhalten sie in Hungersnoth.
20. Unsere Seele wartet auf Jahve,
Unsere Hülf' und unser Schild ist Er.
21. Denn in ihm freuet sich unser Herz,
Denn auf seinen heiligen Namen vertrauen wir.
22. Sei deine Gnade, Jahve, über uns,
So wie — wir harren dein!

---

wie in der Grundstelle (s. hier auch zu v. 20) Dt. 33, 29 und bei Sach. 9, 9 siegreich, vgl. תשועה v. 17. — — V. 17: הסוס Gattungsbegriff. Vgl. zum Gedanken 20, 8 u. Spr. 21, 31. — — V. 18: עין יי אל. Vgl. zu 32, 8. — למיחלים לחסדו vgl. 31, 25. — ברעב vgl. 34, 10. 11. — — V. 19: Der Zweck, zu welchem das Auge des Herrn auf die Menschen gerichtet ist, wird in להציל ausgedrückt. — חיה 22, 30. 30, 4. — Zu ברעב vgl. 37, 19. — מגננו הוא, vgl. 59, 12: מגננו אדני. — —

V. 20: Die ersten Worte berücksichtigen Gen. 14, 18, das zweite Glied Dt. 33, 26. 29. Vgl. hier zu v. 17. — — V. 21: שם קדשו 5, 12. 9, 11. 23, 3 (22, 4).

XXXIV.

Der Psalm zerfällt in eine Einleitung v. 1—3, und in zwei Hauptstrophen 5—11, 13—22, die erste von sieben, die zweite von zehn Versen. V. 12 ist nicht zur zweiten Hauptstrophe mitzuzählen, sondern ist alleingestellt und bildet nur Eingang und Uebergang zu derselben. Auch v. 23, welcher den Gedankenkern des ganzen Liedes enthält, steht für sich allein. Das Lied ist mit Ps. 25 zunächst verwandt; wie jener vollendet er sich in der Zahl der Buchstaben des Alphabets, die Schlussworte dort kehren hier v. 18. 23 wieder, das Vav fehlt auch hier nur scheinbar, wie dort (25, 4), denn das zweimalige Vav in v. 6 vertritt die Stelle des einmal gesetzten zu A. des V.; das פ kehrt endlich am Schlusse noch einmal wieder, aus gleichen Gründen wie dort. — Der S. beschliesst, den Herrn fortwährend preisen zu wollen, so gross ist das ihm wiederfahrene Heil, und er fordert alle Fromme auf, sich mit ihm zu diesem Preise zu vereinigen, weil sie ja in dem, was er an dem Gerechten gethan, ihr eigenes Heil verbürgt sehen müssen, v. 1—4. Es folgt alsdann die Begründung dieses Entschlusses und dieser Auf-

forderung. Der Herr errettet die Seinen aus allen Gefahren. Sie werden seines Segens theilhaftig, und wer nur rechte Gottesfurcht hat, wird ihres Segens und Lohnes nie verlustig gehn, v. 5—11. Der S. lässt dann die Aufforderung an Alle folgen, auf sein Wort zu hören, er wolle sie belehren, was Gottesfurcht sei, d. h., wie aus dem Verfolge und namentlich aus v. 23 erhellt, nicht allein zeigen, was sie sei (14 u. 15), sondern vornämlich auch die Gründe lehren, welche sie zur Gottesfurcht bestimmen sollen. Zuerst fragt also der S.: wer glücklich sein möchte? und giebt dann das Mittel an, es zu werden, indem man nämlich thut, was die Gottesfurcht gebietet, nämlich (vornämlich) die Pflichten gegen den Nächsten übt. Das Auge des Herrn ist auf die Gerechten gerichtet, wie auf die Uebelthäter. Er errettet die Gerechten aus aller Noth, aus tiefster Betrübniss und allen Leiden, ob derer auch viele über dieselben kommen mögen; dagegen wird für die Bösen, die Hasser des Gerechten, das Unglück tödtlich, v. 13—22. Der Herr errettet die Seinen aus jeglicher Gefahr, v. 23.

Der Ps. setzt auch hier, wie so oft, die Sanftmüthigen (v. 3), die Elenden (7), die Heiligen (10), die Gerechten (16), den Uebelthätern (17), den Frevlern und Hassern des Gerechten (22), welche als Gewaltsame und Grausame v. 11 geschildert werden, entgegen. V. 5 und 7 spricht der S. wie von sich, wie aus besonderer Erfahrung, doch nur scheinbar. Wie Ps. 32 aus der Seele aller reuigen Sünder gesprochen ist, so der unsrige aus der Person des Gerechten, aus der Seele aller Gerechten, welche wiederholte, grosse göttliche Errettungen und Wohlthaten schon erfahren haben (daher die Pss. v. 5. 7), wesshalb er denn v. 6 und 8 sogleich immer wieder zum Allgemeinen übergeht. Doch tritt der individuelle Charakter v. 12 hervor, wo der Verf. sich als Weisheitslehrer seinen Schülern gegenüber kundgiebt. Vgl. 37, 25.

---

1. Von David. Als er verstellte seinen Verstand vor Abimelek und der ihn forttrieb und er ging.

V. 1: Die Ueberschrift (mit Ausnahme von ויגרשהו) ist durch 1 Sam. 21, 13. 14. 22, 1 veranlasst, und das Lied soll sich nach der vorgefassten Meinung vom davidischen Ursprunge zugleich auf die dort erzählte Begebenheit beziehen. Man kam darauf, weil das Lied für schon erfahrene Errettung dankt, ferner verleitet durch die Worte ביהוה תתהלל נפשי v. 3 und das טַעֲמוּ v. 9, welches man sich: „seid verständig“ (vgl. *sapere*) erklären möchte. Diese Worte glaubte man wiederzufinden in 2 Sam. 21, 14: וַיַּשְׁנוּ אֶת־טַעֲמוֹ וַיִּתְהַלֵּל בְּיָדָם, dabei legte man entweder יתהלל 1 Sam. irrig aus oder achtete nach späterer jüdischer Weise nicht auf den Unterschied zwischen התהולל und יתהלל. Dass übrigens in der Ueberschrift der allgemeine philistäische Königsname Abimelek für den besonderen Akisch gesetzt ist, darf nicht auffällig erscheinen. Ken. I. 280. Hitzig Urgeschichte und Mythologie der Philistäer S. 57. —

2. Ich will segnen den Jahve in aller Zeit,
Immerdar — sei sein Lob in meinem Munde.
3. Jahve's rühmet sich meine Seele,
Hören mögen's die Sanftmüthigen — und sich freuen.
4. Erhebet den Jahve mit mir
Und lasst uns erhöhen — seinen Namen allzumal.
5. Ich suchte Jahve und er erhörte mich
Und aus all meinen Bängnissen rettete er mich.
6. Sie schauen auf ihn und leuchten
Und ihr Antlitz — nicht erröthe.
7. Da der Gebeugte rief — und Jahve hörte
Und aus all seinen Aengsten half er ihm.
8. Während sich lagert der Engel Jahve's rings um seine Fürchtigen —
Und er sie befreiet.

V. 2 f. ziemlich gleicher Eingang mit 33, 1—3. — — V. 3: התהלל ב wie Jer. 9, 22. — Zum zweiten Gl. vgl. 22, 27. 69, 33. Zu עניים vgl. 9, 13. — — V. 4: Das ל vor יהוה ist auch hier nicht Accusativz. (s. zu 25, 18), sondern zu גדלו ist schon aus dem folgenden Gl. שם zu ergänzen (vgl. 69, 31, wo גדל אלהים), so dass auf die gegebene Weise zu übersetzen ist. — —

V. 5: Der S. redet aus der Seele aller Sanftmüthigen (v. 3) und spricht von der Gesammtheit, wie von sich, von einem Einzelnen. In dem allgemeinen Sinne redet auch v. 6 durchweg. — Zu מגורות vgl. über das Vb. גור 22, 24. — — V. 6 ist eine Verallgemeinerung und die Pff. stehen wie 33, 13, vgl. zu 10, 9. Er geht von der einzelnen Person des Sanftmüthigen, in dessen Namen er spricht, auf die Mehrzahl, die Gesammtheit über, so dass die עניים v. 3 als Subj. gedacht werden müssen. Er spricht hier ganz allgemein aus, wie sich das an allen Sanftmüthigen bewährt, was der Einzelne erfahren. So ist's also ein Satz wie v. 18, wo die Gerechten aus dem entfernteren v. 16 Subj. sind. Zu הביט אל vgl. Jes. 31, 1. — Zu ונהרו mit Vav des Nachsatzes vgl. Jes. 60, 5. Maurer zu u. St. führt die beiden Bedeutungen des נהר (zusammenströmen und leuchten) auf Einen St. zurück. — Das אל steht niemals für לא, also auch hier nicht vor יחפרו. Die ruhige Rede geht vielmehr vorzugsweise dichterisch bisweilen in Wunsch und Befehl über, als subjective, affectvolle Negation, und אל entspricht so dem gr. *οὐ μή*. Ps. 41, 3. 50, 3. 66, 7. 121, 3. 2 Kön. 6, 27. Hohl. 7, 3. Ew. §. 573 a. E. — — V. 7: Ueber den Uebergang zum Besonderen s. zu v. 5. Da der Elende (über זה zu 24, 8) ist kein anderer, als der Sanftmüthige, in dessen Namen der Dichter 2—4 und 5 wie von sich sprach. V. 8 verallgemeinert sogleich wieder, und dass auch unser V. in diesem allgemeinen Sinne gefasst werden müsse, lehrt der Gegensatz v. 18. — — V. 8: Ueber das Partic. חנה vgl. zu 22, 29 und 33, 7. Hier reiner Zustandssatz. מלאך יהוה steht generisch f. מלאכי יי. S. Ken. I. 241 und Anm. zu Ps. 32, 10. Die Engel werden in Lagern gedacht (Gen. 32, 3. 2 Kön. 6, 17), indess ist diese aus Gen. a. a. O. geschöpfte Vorstellung nur Bild des göttlichen

9. Schmecket und sehet, dass gütig Jahve,
Glücklich der Mann, — der ihm vertraut!
10. Fürchtet Jahve, ihr seine Heiligen,
Denn kein Mangel — ist seinen Fürchtigen.
11. Jungleun verarmen und hungern,
Aber die Jahve suchen — nicht ermangeln alles Guten.
12. Kommt, ihr Kinder, höret mir zu!
Jahve's Furcht — lehr' ich euch.
13. Wer [ist] der Mann, der begehret Leben,
Liebet Tage — zu schauen Glück?
14. Wahre deine Zunge vor Bösem
Und deine Lippen — vor'm Trugreden.

Schutzes. Vgl. Ps. 91, 11. 12. 2 Kön. 16, 17. — Ueber die Folge des Impf. m. *Vav cons.* in ויחלצם auf Partic. vgl. Ew. kr. Gr. S. 540 f. — — V. 9: Die Aufforderung hat hier verheissende Bedeutung, die Erfüllung folgt v. 11 in „nicht ermangeln sie alles Guten." In der Aufforderung: schmecket ist der Genuss der göttlichen Wohlthaten unter dem Bilde eines köstlichen Mahles gedacht (vgl. zu 22, 27). טעם steht so auch Spr. 31, 8, vgl. 1 Petr. 2, 3: *εἴπερ ἐγεύσασθε ὅτι Χρηστὸς ὁ κύριος.* — Sehet. Die göttlichen Gaben und Wohlthaten gewähren einen genussreichen Anblick. — Die Worte כי טוב יהוה auch Jer. 33, 11. — Gl. 2 wie Ps. 40, 5. Jer. 17, 7. — Zu חסה ב 2, 12. — — V. 10: Fürchtet Jahve, d. h. fürchtet nur, oder: wenn ihr fürchtet, habt nur rechte Gottesfurcht (v. 12). Diese wird v. 14. 15 näher bezeichnet. יִרְאוּ f. יִרְאֹה wie 1 Sam. 12, 24, weil der schwache Buchstabe א nur wie ein Hauch ausgesprochen wird. Ew. kr. Gr. S. 121. — S. über קדשים 16, 3. — — V. 11: Jungleun sind hier, wie Jer. 2, 15 u. ö. (S. zu Ps. 7, 3) Bild der gewaltthätigen, grausamen Menschen, der Uebelthäter (v. 17), Frevler und Hasser des Gerechten (22), wie man aus dem: sie verarmen (רשו) ersieht und aus der Par. Hi. 4, 10. 11. Allerdings ist aber das Bild vom Löwen gewählt, weil der Gegensatz dadurch ein stärkerer wird, denn Löwen sind die mächtigsten und raubsüchtigsten Thiere, welche sich leicht Nahrung verschaffen können. — Zum zweiten Gl. vgl. 33, 19 a. E. — Nicht ermangeln sie alles Guten, vgl. 23, 1. Der Lohn der Gottesfurcht und ihr Segen ist gemeint, und die Worte enthalten die Erfüllung von: „schmecket den Herrn" v. 9. — —

V. 12: Der Weisheitslehrer (אָב) redet, wie in den Sprüchen, seine Schüler und Zuhörer als בנים Söhne oder Kinder an, wie der S. 45, 11 die Königin als Tochter. — Zu יראת יי vgl. 5, 8. 19, 10. — —

V. 13: Zu der Frage מי האיש vgl. 25, 12. — החפץ Apposition wie 35, 27. — חיים, womit par. ימים, steht wie 30, 6. — ליראות טוב vgl. 4, 7. 5, 5. — — V. 14. 15 schreiben vor, was der v. 13 Gemeinte thun soll. Desshalb tritt hier in der Beantwortung der Doppelfrage ganz passend der Imperativ ein. Es ist hier gesagt, wie das „fürchtet den Herrn" v. 10 gemeint sei, wie die Gottesfurcht, welche der S. nach v. 12 lehren will, beschaffen sei. Sie wird namentlich in die Pflichten gegen den Nächsten gesetzt und zwar v. 14 den Worten, v. 15 den Thaten nach. Vgl. Röm. 12, 18. 2 Cor. 13, 11. — —

15. Weiche vom Bösen und thue Gutes!
Suche Frieden — und jag' ihm nach!
16. Jahve's Augen sind auf die Gerechten
Und seine Augen — hin auf ihr Geschrei:
17. Jahve's Antlitz gegen die Uebelthäter,
Auszurotten — von der Erd' ihr Gedächtniss.
18. Sie schreien und Jahve hört
Und aus all ihren Aengsten er sie rettet.
19. Nah ist Jahve denen die gebrochnen Herzens
Und denen, die zerschlagenen Geistes, hilft er.
20. Viele sind die Leiden des Gerechten,
Doch von ihnen allen — wird ihn retten Jahve,
21. Behütend alle seine Gebeine,
Eines von ihnen — nicht wird zerbrochen.
22. Es tödtet den Frevler Unglück
Und die Hasser des Gerechten werden büssen.
23. Es erlöset Jahve die Seele seiner Knechte
Und nicht werden büssen — all' die Vertrauenden auf ihn!

V. 15: Die Worte des ersten Gl. kehren wieder 37, 27. — Zu רדף vgl. 23, 6. — — Nicht in den Präpositionen אל und ב v. 16 u. 17, sondern in dem Gegensatze der Gerechten und der Uebelthäter liegt es, dass Jahve's Blick einmal ein gnädiger und dann ein zorniger ist, so dass ב hier den Sinn des Feindlichen hat. Vgl. zu 32, 8 und Jer. 21, 10. 44, 11. 3, 11. — פנים stand 11, 7 umgekehrt in gutem Sinne vom wohlwollenden Antlitz Gottes. Zu זכר vgl. 30, 5. Zum Inhalt des zweiten Gl. vgl. 37, 22 und 9, 6. 41, 6. Dagegen anderweitig die Verheissung, dass die Frommen in ihren Nachkommen das Land besitzen sollen: Ps. 25, 13. 37, 9. 11. 22. 29. 34, bewohnen sollen 37, 3. 22. — — V. 19: Ein zerbrochenes Herz und ein zerschlagener Geist oder Gemüth (vgl. Ps. 51, 19. Jes. 57, 15. 61, 1. 65, 14. 66, 2) sind Gegensatz der harten, unempfindlichen, sich verschliessenden, trotzigen Herzen, weil ein solches Herz die Uebel der Verstocktheit und Verhärtung in Schmerz und Trauer erfahren hat und in tiefe, aber milde Betrübniss versenkt ist. — — V. 20: Dass der Gerechte viel leiden muss, — das Leiden ist aber Folge der Sünde, welcher auch noch der Gerechte unterworfen ist (19, 13. 25, 7) — aber aus allen Leiden errettet wird, zeugt von der Grösse der göttlichen Barmherzigkeit. Ueber die *Enall. gen.* מכלם f. ן־ vgl. Ew. kr. Gr. S. 643. — — V. 21: Das Part. שמר steht wie v. 8. — אחת מהנה לא, vgl. Jes. 34, 16. Keines wird zerbrochen, nämlich ohne Willen und Zulassung Gottes. vgl. Mt. 10, 30. — — V. 22: In תמותת רשע רעה findet sich die seltnere Folge: Verb. Obj. Subj. Ew. §. 557. רעה ist hier Unglück, wie der Gegensatz zu v. 20 lehrt. Vgl. aber zu 28, 3. — Der Schluss des V. sehr ähnlich Jer. 2, 3. — —

V. 23: Zum A. vgl. Ps. 71, 23 a. E. Er errettet die Seele, weil er die Gerechten vom Tode rettet, dem die Bösen nach v. 22 verfallen sind.

XXXV.

Es bilden v. 10 und 18 Abschnitte, wodurch drei parallele Strophen (1—10; 11—18; 19—28) entstehen, von denen jede mit dem Gelübde des Dankes schliesst. Die Achtzahl wird von der Zehnzahl umschlossen. — Jahve, stehe mir bei gegen meine Verfolger, die mich ohne Ursache anfeinden; so will ich dich loben (1—10). Sie vergelten mir Böses für meine Theilnahme und verhöhnen mich im Elende: rette mich, dass ich dich lobe (11—18)! Steure ihrer Bosheit und hilf mir, dass sie nicht triumphiren: so will ich dich loben! v. 19—28.

Ueber den allgemeinen Charakter dieses Liedes ist zu urtheilen, wie z. B. über Ps. 34. Der S. singt aus der Person des leidenden Gerechten, des Elenden (10), des Knechtes Gottes (27), eines der Stillen im Lande (20). Seine übermächtigen Feinde sind Plünderer oder Räuber (10), ungerechte Angeber v. 11, lästernde, verläumderische Menschen (15. 16. 20), schadenfrohe (21) Grossthuer und Prahler (27), Menschen, denen er früher Mitleid bewies (13. 14) und die ihn jetzt ohne Grund und Ursache verfolgen.

Von David.

1. O bestreite, Jahve, meine Bestreiter,
   Verzehre — die mich verzehren!
2. Ergreife Schild und Tartsche
   Und o steh' auf — zu meinem Beistand!
3. Hol hervor Spiess und Axt entgegen meinen Verfolgern,
   Sprich zu meiner Seele —: dein Heil ich bin!

V. 1: Gl. 1 Bild vom Rechtsstreit hergenommen. S. v. 23. Vgl. zu Inhalt und Ausdruck 1 Sam. 24, 16. Die Worte werden Jes. 49, 25 als Verheissung ausgesprochen. Zu יְרִיב (eigtl. Imperf. von רִיב), auch Jer. 18, 19, vgl. Anm. zu 27, 12. Das אֶת kann Praepos. sein (Richt. 8, 1), aber auch *not. acc.* Das letztere nach dem Parall. vorzuziehn. Aa. Mss. אֶת־רִיבִי, weil die Redensart רִיב אֶת רִיב פ׳ sehr häufig ist. — Gl. 2 Bild vom Kampfe. לָחַם verzehren wird vom vernichtenden Bekriegen gesagt, wie אכל Num. 24, 8. Dt. 7, 16, vgl. Josua's Ausspruch Num. 14, 9: כִּי לַחְמֵנוּ הֵם und Ps. 56, 2. 3. Daher im Niph. eig. sich verzehren, gegenseitig vernichten, *μάχεσθαι*, daher kämpfen, streiten. — — V. 2: Bild vom Krieger, vgl. Dt. 32, 41. 42. הֶחֱזִיק hier mit Acc., wie schon Mich. 4, 9 und dann in späterer Sprache. — Die Zusammensetzung מָגֵן וְצִנָּה auch Jer. 46, 3. Ueber den Unterschied beider: 1 Kön. 10, 16. 17. Hier werden die Schutzwaffen genannt, dann v. 3 die Trutzwaffen. — קוּמָה vgl. 3, 8. — Zum בְּ vor עִזְרָתִי vgl. zu 29, 4. — Zu עֶזְרָה vgl. zu 27, 9. — — V. 3: Hol hervor. Eigentl. giess aus. Ausgiessen, ausleeren ist dann s. v. a. hervorholen, das Schwert aus der Scheide (vgl. den Gebrauch von פתח 37, 14),

4. Sich schämen müssen und zu Schanden werden, die da suchen
mein Leben,
Es müssen rückwärts weichen und erröthen
Die da sinnen — mein Unheil.
5. Sie seien wie Spreu vor'm Winde,
Da der Engel Jahve's — [sie] sie stösst.
6. Es sei ihr Weg — Finsterniss und Schlüpfrigkeiten,
Da der Engel Jahve's — sie jagt.
7. Denn ohne Ursach' bargen sie mir ihre Netzesgrube,
Ohne Ursach' — gruben sie meiner Seele [sie].
8. Komm an ihn Untergang, unversehens,
Im Untergang er fall hinein,
9. So wird meine Seele jubeln in Jahve,
Frohlocken — in seinem Heil.

---

hier uneigentlich auf die Lanze und die Axt übertragen. — סגר ist am wahrscheinlichsten ein Fremdwort, die Streitaxt, *σάγαρις* der Skythen, Perser, Amazonen und anderer asiatischer Völkerschaften. Herod. 7, 64. 4, 5. 1, 215. „Diese Kriegswaffe scheint als neue Waffe in den vielen Kriegen des siebenten Jahrhunderts in Palästina bekannt geworden zu sein." Ewald. — Eine zweite Waffe scheint schon durch v. 2a. verlangt zu werden, und die Schreibart, wo im Nom. ו gewöhnlich ist, darf im Fremdworte nicht befremden, vgl. יאר und ausserdem שחר. — לקראת steht im militärischen Sinne wie Dt. 1, 44. Jos. 8, 14 u. ö. — Sprich zu meiner Seele, denn diese ist gefährdet. Vgl. 11, 1. Gott soll sich thatsächlich als sein Heil bewähren, wie v. 4 i. A. zeigt. — Zu dem „dein Heil ich bin" vgl. 38, 23: „Herr, mein Heil." — — V. 4. Vgl. v. 26. 56, 10. 71, 13. 14 (9, 4). בוש und הָפַל so nebeneinander auch Jer. 8, 12. 22, 22. — — V. 5: Wie Spreu vor dem W. Vgl. 1, 4. — ומלאך וגו׳ ein Zustandssatz, wie die Schlussworte, vgl. v. 6. Vgl. Ew. §. 607, zur Erklärung des ersten Gl., wesshalb auch das Subj. voransteht. Bei דחה behält der S. das Pron. suff. im Sinne, um es bei v. 6 nachzuholen, das Part. steht also für's Vb. fin. Diese Zustandssätze vom Engel Jahve's (worüber zu 34, 8) beschreiben die unsichtbare, aber in ihrer Wirkung furchtbare, ausserordentliche Gewalt. Wie von einem vom Himmel dazu gesendeten Engel werden sie in's Verderben gestossen. דחה ist eigtl. stossen, umstossen. Vgl. das שלח רגלים Hi. 30, 12 in einer ähnlichen Schilderung. — — V. 6: Die Worte des ersten Gl. sind benutzt Jer. 23, 12 und finden sich nur noch dort. Die Stellung des Nom. f. Adj. ist verstärkend. — — V. 7: שחת רשתם eigtl. ihre Grube des Netzes, d. h. ihre Netzgrube, die Grube, über welche ein Netz gebreitet ist, um sie zu fangen. Dazu passt sowohl טמן als im Folgenden חפר. Unnöthig ziehen Houbigant und Hitzig שחת zum ersten Gl., רשתם zum zweiten. Uebrigens vgl. man zum ersten Gl. Jer. 18, 22 (פחים טמנו לרגלי) und vorher bei ihm das Bild von der Grube (כרו שיחה). Gemeint sind hier die דברי מרמות v. 20. — חנם wie ריקם 7, 5. 25, 3. — Meiner Seele, denn der S. ist in Todesgefahr. — — V. 8: Ueber den Acc. in תבואהו vgl. Ew. §. 477. Vgl. Ps. 44, 18. — שׁוֹאָה aus שַׁאְוָה (Ew. §. 228. 380.

10. Alle meine Gebeine werden sprechen:
Jahve — wer wie du,
Der da rettet den Elenden vom Stärkern als er
Und den Elenden — von seinem Plünderer.

11. Es erheben sich Zeugen der Unbill,
Was nicht ich weiss — sie mich fragen.

12. Sie vergelten mir Böses für Gutes —
Verwaisung meiner Seele.

13. Doch ich — wenn sie erkrankt, war mein Gewand ein Trauerkleid —
Kasteite im Fasten meine Seele.
Und mein Gebet — auf meinen Busen kehrte.

14. Als wenn Freund, wenn Bruder er mir, ging ich einher,
Wie der um die Mutter leidträgt, ging ich schwarz gebückt.

über das Masc. hier zu v. 17) ist Ruin, Untergang, wie auch 63, 10. — לא ידע steht adverb. (ohne Cop., vgl. v. 15) f. unvermuthet. Hi. 9, 5. Jes. 47, 11. — בשואה im Untergang, d. h. darin begriffen. Vgl. zum Sinne 34, 22. 36, 13 und hier v. 5 a. E. — — V. 10: כל עצמי *St. c.*, aber über den Acc. Merka vgl. Hitzig zu Jes. S. 497. Not. k., vgl. Ew. §. 162, 1. Gebeine bezeichnen das innerste Wesen. — Für מחזק ממנו bei Jer. 31, 11: מיד חזק ממנו. — גזל vgl. 10, 3 בְּצַע. —

V. 11: Zu עדי חמס vgl. 27, 12. 25, 19. — Was nicht ich weiss, sie mich fragen. Aehnlich 69, 5: Was nicht ich geraubt — soll ich erstatten. — — V. 12. Vgl. 38, 21 und Jer. 18, 20. — Zu רעה vgl. zu 28, 3. — שכול noch von ישלמוני als Acc. abhängig. Verwaisung, da er von aller menschlichen Hülfe, allen Freunden, welche die Bösen ihm abspenstig machten, verlassen ist. Vgl. Ps. 68, 6. 7 den Gebrauch von יתומים und יחידים, ferner יחידה hier v. 17. — — V. 13. Vgl. 69, 12. ואני kann schon zu ענותי gezogen, das andere als Zwischensatz betrachtet werden. — Krankheit kann für Unglück überhaupt genommen werden, 77, 11. — ענותי בצום נפשי vgl. 69, 11. Im Pentateuch findet sich für צום (zur Etym. vgl. Meier z. Jo. S. 67. Hupfeld in der Zeit. d. M. III. 3. 397) — das zuerst bei Jo. 1, 14, dann in spätern Schriften Jes. 58, 3 f. Jon. 4, 5 u. ö. erscheint, — der Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ die Seele demüthigen, und später wird er wieder häufiger, da er der gesetzliche ist. Seele steht hier wie öfters f. sinnliche Lust, Begier, Jes. 32, 6, vgl. zur Phrase: Lev. 16, 29. 31, 23. 27, 32. Num. 29, 7. 30, 14. צמם bedeutet nach der Etym. (drücken, unterdrücken) eigentl. ganz dasselbe. — Mein Gebet (näml. für sie, die Leidenden) kehrte zurück auf meinen Busen (dem es entquollen), indem ich nämlich vor Betrübniss das Haupt nicht erheben konnte, sondern es in tiefer Trauer auf meinen Busen sinken liess, wie Elia 1 Kön. 18, 42. — תשוב von der Vergangenheit. Ew. §. 264. 2. — — V. 14: Ging ich einher, nämlich nach dem Zusammenhange: im Aeussern. — אֶבֶל *St. cstr.* von אָבֵל Ew. §. 410 *β.* — קדר שחתי vgl. 38, 7. קדר wie *squalidus*, zu שחח 10, 10. Vom körperlichen Gebeugtsein des Tieftrauernden ist die Rede, wie 38, 14.

15. Doch bei meinem Falle sie sich freu'n und sammeln,
Es sammeln sich gegen mich Geisseln, die nicht ich kenne,
Sie zerreissen und nicht sie schweigen.

Dagegen Lev. 13, 45 vom Aussätzigen. — — V. 15: צֶלַע findet sich nur noch 38, 18 und Jer. 20, 10. Ps. a. a. O. wird es erklärt durch: בְּמוֹט רַגְלִי. Es bedeutet Hinken, also Fall, Unglück (nicht der völlige Untergang), vgl. כשל. — נאספו, wozu עלי (im feindlichen Sinne wie v. 21) gehört, wie zum vorangehenden ונאספו, wird emphatisch wiederholt, um zu malen, wie sie sich wiederholt in dichten Haufen wider ihn sammeln, und zur näheren Charakterisirung dieser Menschen noch נכים hinzuzufügen. Es sind hier dieselben gemeint, welche v. 4 ff. den S. zu verderben trachten, die sich nach v. 11 als falsche Ankläger gegen ihn erheben, es sind dieselben, welchen er nach v. 13. 14 Theilnahme schenkte, aber nur aus Mitleid, denn sie dünkten ihm immer verächtlich und gehörten nicht zum genaueren Kreise seiner Bekannten und Freunde, daher heisst es a. E. von ihnen: die nicht ich kenne, ולא ידעתי f. ואשר לא ידעתי. Entweder sind nun in שמחו und ונאספו und so auch in dem emphatisch wiederholten נאספו jene Menschen, wie sie im Vor. geschildert sind, als Subj. zu denken, so dass נכים als Apposition steht (sie sammeln oder schaaren sich gegen mich, [als] Geisseln), oder das nachfolgende נכים, wodurch jene Menschen gleichfalls bezeichnet werden, ist schon in שמחו und dem Folgenden als Subj. gedacht und letzteres möchte vorzuziehen sein. Geisseln sind aber verwundende, verläumderische Menschen, wegen ihrer unbarmherzigen Worte, also Lästerer, vgl. Jer. 18, 18: נכהו בלשון „lasset uns ihn schlagen mit der Zunge“ (welche als eine Peitsche, mit der man schlägt, gedacht wird, Hi. 5, 21). Als falsche Angeber, die falsches Zeugniss reden, v. 11, werden also hier die Feinde gezeichnet, die aber auch bei anderen Gelegenheiten, nicht blos vor Gericht, verläumden und verlästern (v. 16). Das Nom. נֵךְ ist abgekürzt aus נֵכֶה (Ew. §. 318. 2. a. E.) eig. schlagend, daher als Subst. Geissel. So schon LXX. (*μάστιγες*) und Syr. Für diese Auffassung spricht auch das nachfolgende קרעו nach der wahrscheinlichsten Erklärung. — Unnöthig ist Olshausen's (*Observ. crit. p.* 15) Conjectur נִכְרִים nach 18, 44. 45. Aa. erklären: Geschlagene, d. h. mit Schlägen Behandelte. Die Feinde sollen dann als Menschen der niedrigsten Art bezeichnet sein, wie sie Hi. 31, 1 ff. geschildert sind, und für den Ausdruck beruft man sich noch besonders auf v. 8 das. Allein wie kann man die Schilderung jenes ohnmächtigen Auswurfs, den Hiob immer verachtete, mit dem er nie etwas sich zu schaffen machte, den er nicht neben die Hunde seiner Heerde stellen wollte und der ihn im Unglück verhöhnt, hier vergleichen, wo von Uebermächtigen (10) die Rede ist, denen er sein Mitleid schenkte (13. 14) und die nur dadurch mit den bei Hiob Gemeinten übereinkommen, dass sie den S. höhnen und dieser nie sie gekannt haben will. Ferner sollte man sie dann nach Hi. 30, 8 („sie werden geschlagen, gepeitscht aus dem Lande“) als solche bezeichnet finden, die geschlagen werden sollen, Schläge verdienen, nicht als Geschlagene. Der Einwand, dass das Q. נכה nicht active gebraucht werden könne (wofür Hiph.), gilt um so weniger, da der einfache Stamm nicht mehr im Verb. vorkommt. Dass נֵכֶה f. נֵכָה gesetzt sein würde, wäre gemäss dem Wechsel der Vokale *á* und *é*

16. Unter den ruchlosesten Kuchenwitzlingen
Knirschen sie gegen mich ihre Zähne —
17. Herr! wie lange willst du zusehn?
O bringe zurück meine Seel' aus ihren Verwüstungen,
Von den Jungleun — meine Einsame.
18. Ich will dich preisen in voller Gemeinde,
Unter zahlreichem Volk dich loben!
19. Nicht müssen sich freuen an mir meine Lügenfeinde,
Meine Hasser ohn' Ursach' — blinzeln mit dem Aug'.
20. Denn Unfrieden sie reden
Und gegen die Stillen im Lande Trugworte — sie ersinnen.

---

nach dem ersten Radical der Segolatformen (Ew. §. 205. 248. 317. 318) möglich. — קרע ist eigtl. zerreissen und steht nach der wahrscheinlichsten Erklärung trop. f. lästern. Mit Recht hat man auf ähnliche Tropen in נקב und גדף hingewiesen. — — V. 16: Unter den ruchlosesten Menschen, denen die Ehre des Nächsten um ein Gastmahl feil ist, spotten sie mein. ב vor der Mehrzahl s. v. a. unter. חנפי bildet einen Superl. (wie רעי גוים Ez. 7, 24). Ew. §. 501. Bei לַעֲגֵי hat man, wie Jes. 28, 11, an das Adj. לָעֵג zu denken, nicht an das Subst. לַעַג, davon wäre der Plur. לְעָגִי (Ew. §. 388). לעגי מעוג sind nach weiterem Gebrauch des Genit. Spötter beim Kuchen (nicht grade als Leckerbissen gemeint), Schmarotzer, die mit boshaften Witzen ihr Brod zu verdienen suchen, also: Kuchenwitzlinge. So bei den Rabbinen: לְשׁוֹן עוּגָה *sermo placentae* f. *sermo otiosus, inanis (Buxt. p.* 1583), bei den Griechen: *ψωμοκόλακες* (Bissen-Schmeichler), *κνισσοκόλακες* (Bratenschmeichler). — Im ersten Gl. ist schon aus dem nachfolgenden Inf. abs. das Vb. חרקו eigentlich schon hinzuzudenken, und die נכים v. 15 sind Subj., allein der Inf. abs. חָרֹק soll die vorhergehende Handlung (v. 15) mit Nachdruck erklären. Vgl. 65, 11. Ew. §. 540. חרק שן auch Hi. 16, 9. Klagl. 2, 16. — — V. 17: אדני wie v. 23, vgl. zu 16, 1. — כַּמָּה = עד מה, עד אנה, עד מתי. — חשיב steht hier zunächst in eigentlicher Bedeutung (bildlich 19, 8), die Seele ist unter Verwüstungen und Löwen gerathen. — Das Masc. שׁוֹא Verwüstung (s. das Fem. v. 8) ist Hapaxl. und entstanden aus שָׁאוֹ, wie תָּאוֹ und תּוֹא ungeachtet des א aus יתאו. Ew. §. 318. — Zu כפירים vgl. zu 34, 11. — Zu יחידתי vgl. zu 22, 21, vgl. hier zu v. 12. — — V. 18. Vgl. überhaupt 22, 23 und zu קהל רב 22, 26. 40, 11. — —

V. 19. Vgl. Joh. 15, 25. — שִׂמְחַ m. ל (v. 24. 38, 17) wie עלץ 25, 2. — Zu איבי שקר und שׂנאי חנם (vgl. 34, 22) vgl. zu 7, 5. — קרץ mit עין eigtl. mit den Augen schneiden (Acc. nach Ew. §. 477) d. h. beissen (wie mit den Zähnen) d. h. blinzeln drückt zwar allgemein ein aus innerer Falschheit und Leidenschaft stammendes Augenblinzeln aus, allein besonders das schadenfrohe, hämische beim Anblick des Unglücks und der Fehler Anderer. Spr. 6, 13. 10, 10. Sie glauben nämlich den gänzlichen Sturz des Elenden nahe, v. 21. — Im zweiten Gl. ist die Negation aus dem ersten wieder zu ergänzen, wie 9, 19. — — V. 20: Nicht Frieden d. h. Unfrieden. Ew. §. 506 a. E. רגעי ארץ

21. Aufweiten sie gegen mich ihren Mund,
Sprechen: „ha! ha!
Es sieht unser Auge!“
22. Du siehst, o Jahve! Nicht schweige!
O Herr, — nicht sei ferne von mir.
23. O ermuntere dich und o erwache zu meinem Gerichte,
Mein Gott und Herr, zu meiner Sache!
24. Richte mich nach deiner Gerechtigkeit, Jahve, mein Gott, —
Und nicht müssen frohlocken sie an mir!
25. Nicht müssen sie sprechen in ihrem Herzen:
„Ha! unser Herzenswunsch!“
Nicht müssen sie sprechen —: „wie haben wir ihn verschlungen!“
26. Sich schämen müssen und erröthen allzumal, die sich meines Unglücks freuen,
Anziehn müssen Schaam und Schande die Prahler gegen mich.
27. Jubeln müssen und sich freuen, die mein Recht begehren
Und sprechen immerdar:
Gross ist Jahve,
Der begehrt das Heil seiner Knechte.

---

d. i. nach weiterem Gebrauch des Genit. die Stillen im Lande, vgl. m. עַנְוֵי אֶרֶץ Ps. 76, 10. Es sind solche, die nach Frieden trachten (34, 15), die Männer des Friedens, 37, 37. — — דברי מרמות wird erklärt durch 36, 4, denn דברי steht hier nicht periphrastisch, wie 65, 4 u. ö. und דבר 41, 9. — — V. 21: ויורחיבו ע׳ פ׳ Vgl. zu 22, 8. — Der schadenfrohe Zuruf האח האח auch 40, 16. — Es sieht unser Auge, nun sieht's unser Auge, nun haben wir es mit eigenen Augen gesehen, unser Wunsch ist erfüllt (v. 25), der Gerechte ist vom Unglücksschlage getroffen. — — V. 22: Jenen schadenfrohen Gedanken plötzlich umwendend im Andenken an Jahve ruft der Dichter: Du siehst (zugleich als sich selbst beruhigende Antwort auf: wie lange willst du zusehn? v. 17) d. h. du siehst es, wie tief sie den Ohnmächtigen kränken und seines Falls sich freuen. Versage mir also deinen Beistand nicht. Vgl. die ähnliche schnelle Umdrehung des Gedankens 10, 13. 14. — — V. 22: Zu תחרש kann schon das ממני im folg. Gl. gezogen werden (vgl. 28, 1), doch ist es nicht nothwendig, vgl. 50, 3. — Zu אל תרחק מ׳ vgl. 10, 1. — — V. 23 sieht auf v. 1 im gleichen Bilde zurück. Vgl. 7, 7. 9. 9, 6. 17, 2. — — V. 25: Die Worte: ha unsere Seele! d. i. unser Wunsch, Herzenswunsch (Spr. 13, 4), sind ein abgerissener Ausruf der Schadenfreude, des Sinnes: da ist ja Alles erreicht, was wir wünschen, nämlich der unhemmbare Fall des Gerechten. — Zu אל ר׳ בל׳ vgl. Klagl. 2, 16: אמרו בלענו Das ע in בלענוהו hat Chateph, wie z. B. שַׁמַּעֲנָה 132, 6. Ew. kr. Gr. S. 110. — Zu v. 26. 27 vgl. d. Parall. 40, 15—17. — — V. 26 vgl. v. 4. Der *St. estr.* ר׳ שְׂמֵחֵי wechselt mit שִׂמְחֵי Jes. 24, 7. — Zu ילבשו בשת vgl. 109, 18. — הגדיל על noch 38, 17. Hi. 19, 5. Jer. 48, 26. 42. הגדיל allein Ps. 55, 13. Ueber die Bedeutung des Hiph. Ew. §. 239. — — V. 27. Vgl. 22, 23 f. 40, 4. 17. — צדקי im Gegensatz zu רעתי v. 26.

28. Und meine Zunge rede von deiner Gerechtigkeit,
Alle die Zeit — von deinem Lobe!

Vgl. zu 4, 1. — — V. 28: Zu הגה vgl. zu 5, 2. — Deine Gerechtigkeit steht in Beziehung auf mein Recht v. 27, denn in des Gerechten thatsächlicher Rechtfertigung zeigt sich Gottes Gerechtigkeit. Vgl. 48, 11.

XXXVI.

Das Lied vollendet sich in der Zwölfzahl der Vv. und diese zerfallen in drei Strophen zu vier (2—5), fünf (6—10) und drei Vv. — Der Frevler ist ganz voll Bosheit, ohne Gottesfurcht, denn er schmeichelt sich in eitler Selbsttäuschung, Gott werde seine Sünde nicht finden und hassen, nicht bestrafen. Was er denkt und thut ist Sünde, selbst auf seinem Lager beschäftigt ihn der Gedanke daran und von keiner Unthat wird er zurückgeschreckt, 2—5. Den Frevlern gegenüber gedenkt der Gerechte Gottes unendlicher, nicht erreichbarer Gnade, Treue und Gerechtigkeit. In seiner Nähe also, in der Gemeinschaft mit ihm, ist ächte, unvergängliche Stärkung und Labung, wahres Leben, reines Licht, 6—10. Er fleht zu Gott, er möge ihm diese Gnade und Gerechtigkeit dauernd erhalten, ihn vor den Frevlern bewahren, und sieht, der Erhörung gewiss, schon wie von hoher Warte den Fall derselben.

Das Lied ist nach Inhalt und Ausdruck mit Ps. 14 verwandt. Auch hier redet der S. im Namen aller Gerechten, den Bösen (v. 2. 12) gegenüber.

Dem Vorsteher. Vom Knechte Jahve's. Von David.
Ein Orakel.

2. Bosheit der Frevler in seinem Herzen hat,
Nicht ist Furcht Gottes — vor seinen Augen.

V. 1: Die Bezeichnung: vom Knechte Gottes, worüber zu 18, 1, wurde hier durch den zunächst vorangehenden Ps. 35, 27 veranlasst, da man beide Lieder auf David zurückführte.

V. 2: Alle früheren Erklärungen des ersten Gl. sind, insofern sie die TLA. festhalten wollen, bereits von den Auslegern als unhaltbar zurückgewiesen worden. Gleichermaassen muss über die neueste Auslegung geurtheilt werden. Man übersetzt danach: „der Gottesspruch des Frevlers an mich den Bösen im Innern meines Herzens." Der S. soll der Böse redend sein, und die Meinung sei, dass der Böse die Eingebungen der Sünde für Orakel hält, ihm wie einem Gottesspruche lauscht. „Dem Bösen" soll also s. v. s. als: „an mich, den Bösen", und der Böse soll sich selbst den Bösen nennen, was wenigstens

3. Denn er schmeichelt sich selbst in seinen Augen
In Betracht des Findens der Gnade, des Hassens.
4. Die Worte seines Mundes sind Unthat und Trug,
Er steht ab, verständig zu handeln, Gutes zu thun.
5. Unthat sinnet er — auf seinem Lager,
Stellet sich auf nicht guten Weg,
Böses — nicht verschmäht er.

---

nicht durch 40, 9 (das. Anm.) zu rechtfertigen ist. Wir müssen diese Erklärung denen überlassen, welche sie zu ertragen wissen. Wir ziehen aber unbedenklich נאם noch zur Ueberschrift und schreiben mit den Vss. לִבּוֹ st. לבי, denn letztere Lesart ist eben nur durch das zum Text gezogene נאם veranlasst. So entsprechen sich beide Glieder genau und der Parallelismus ist hergestellt. Die Ueberschrift לדוד נאם ist nun aber wie לדוד מזמור 24, 1, לדוד משכיל 32, 1 und wie an jenen OO. ist R'bîa beim ersten Worte zu setzen. Man fing nämlich an, das Wort נְאֻם (Nom. wie גְּבוּל vgl. Jer. 23, 31) in der Bedeutung Orakel etwas freier zu behandeln, daher steht es denn 2 Sam. 23, 1 freier von einem Ausspruch David's, Spr. 30, 1 zur Ankündigung und Einführung eines wie prophetisch klingenden Spruches und so hier wegen der v. 13 wie prophetisch gesprochenen Worte. Die Aehnlichkeit mit Ps. 14, die auch im Einzelnen hervortritt, gab die Veranlassung, das Wort noch zum ersten V. des Liedes selbst zu ziehen, wie dort אמר das Lied eröffnet. — Zu den Worten des ersten Gl. vgl. 37, 16. — — V. 3: In diesen Worten wird der Grund angegeben, warum keine Furcht Gottes vor seinen Augen ist, denn er schmeichelt sich selbst einbildnerisch, Gott werde seine Sünde nicht bestrafen. Vgl. 10, 6. Dt. 29, 18. Jes. 28, 15. החליק eigtl. glatt machen, nämlich Zunge oder Worte, vgl. zu 5, 10, daher schmeicheln, hier elliptisch wie Spr. 29, 5. Hier mit אֶל der P. gegen welche oder der man schmeichelt, wie Spr. a. a. O. mit עַל, weil dort das Lästige dieses Thuns ausgedrückt wird. Der Wechsel zwischen אל und dem ausdrucksvolleren על ist häufig (Maurer zu Richt. 6, 39) und findet sich namentlich bei Jer. (36, 23. 48, 11. 49, 19) und Ezechiel (2, 10. 6, 13. 7, 16. 18, 6. 11. 40, 12. 13). — In seinen Augen bezieht sich auf: vor seinen Augen v. 2, und der Sinn ist: einbildnerisch, in eitler Selbsttäuschung. Worauf sich das Schmeicheln und die Selbsttäuschung bezieht, besagen die letzten Worte: „in Bezug auf's Finden seiner Sünde, in Bezug auf's Hassen." Er schmeichelt sich also, Gott werde seine Sünde nicht finden, nicht hassen, also nicht bestrafen. מצא עון die Sünde finden d. i. sie entdecken, an's Licht bringen (Hos. 12, 9. Gen. 44, 16), zugleich aber: die Sünde durch die Strafe erreichen, sie strafen. In Bezug auf's Hassen wird hinzugefügt, um das Finden von Seiten Gottes näher zu bezeichnen. Der Frevler überredet sich in eitler Selbsttäuschung, Gott werde die Sünde nicht hassend finden, sie also nicht so strafen, wie es der Hass gegen das Böse gebietet. Der zweite Inf. שִׂנְא ist dem ersten coordinirt wie v. 4. — — V. 4: Zum ersten Gl. vgl. 12, 3. 35, 20. 5, 7. — חדל להשכיל Gegensatz zu חדל הרע Jes. 1, 16. Zu השכיל vgl. 14, 2. — — V. 5: Zum ersten Gl. vgl. 4, 5. Die Bosheit beherrscht ihn also so ganz, dass er sich auch auf seinem Lager, wo die Gedanken daran doch ruhen sollten, damit beschäftigt. — —

6. Jahve, in den Himmeln ist deine Gnade,
Deine Treue — bis an die Wolken.

7. Deine Gerechtigkeit wie Gottesberge —
Deine Gerichte grosse Fluth.
Menschen und Vieh — hilfst du, Jahve.

8. Wie köstlich deine Gnade — Gott!
Und die Menschenkinder
Auf den Schatten deiner Flügel — sie trauen.

9. Sie werden trunken vom Fette deines Hauses
Und mit deinen Wonnen du sie tränkest.

V. 6: In den Himmeln = selbst noch in den H. Diess schliesst von selbst ein, dass, nach dem folg. Gl., die Treue, d. i. die Verheissungstreue, die sich in den Führungen der Gerechten offenbart, bis an die Wolken ist. Der Sinn ist aber v. 6 u. 7: So unendlich und erhaben wie der Himmel ist die göttliche Gnade und Treue; so erhaben wie die Gottesberge und so gross und unerschöpflich wie der Ocean sind seine Gerechtigkeit und seine Gerichte. Vgl. zu v. 6 Ps. 57, 11 (108, 5), 71, 19. Jer. 51, 9. — — V. 7: Deine Gerechtigkeit, wonach du einem Jeden das Seine nach seinen Werken giebst und parall. deine Gerichte, deine richterlichen Handlungen, wonach du dem Gerechten Heil widerfahren lässest und das Unheil über die Bösen verhängst. Die Gerechtigkeit Gottes wird mit den Gottesbergen verglichen, d. h. den höchsten Bergen (Ken. I. 26), gleich ihnen ist die göttliche Gerechtigkeit erhaben und unerreichbar. — Die Vergleichung von etwas Grossem mit der grossen Fluth, d. i. dem Ocean (Gen. 7, 11), ist wesentlich dieselbe, wie Klagl. 2, 13 mit dem Meere. Zugleich wird wohl, wie 29, 10. 32, 6, auf die noachische Fluth hingedeutet. Vor תהום wirkt die Vergleichungspartikel noch nach. — Die Thiere werden in derselben Absicht erwähnt, in welcher v. 6 „bis zu den Wolken“ stand, nämlich um die unendliche Huld in dem Walten Gottes auszudrücken. Mit תושיע wird aber zugleich auf Gen. 6, 19 angespielt. — — V. 8: Zum A. vgl. 31, 20. — Durch den allgemeinen Gottesnamen Elohim wird der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ausgedrückt. Vgl. Ps. 8. — Zu חסה ב vgl. zu 2, 12. Zu צל כנפיך vgl. 17, 8. 57, 2. Schatten für Schutz. Die auseinandergezogene, vollere Form יֶחֱסָיוּן (vgl. ausser der Pause יְרַוְיוּן v. 9) in Pausa auch 39, 7. 78, 44, aber auch vor der Pausa 57, 2. Vgl. 122, 6. 73, 2. Q'ri. — — V. 9: Zum ersten Gl. vgl. 23, 5. Jer. 31, 14. Das Bild vom Fette (wie 63, 6) ist von den Opfern entlehnt (vgl. 22, 27) und steht hier bildlich von der reichen Fülle der göttlichen Gaben und Güter. Diese werden zugleich als ein reichlicher Trank (vgl. Ps. 23, 5) dargestellt, daher ירוה. Das Haus Gottes, sein Tempel, steht als der Ort der göttlichen Gemeinschaft. Vgl. zu Ps. 15, 1. 23, 6. — Mit dem Bache deiner Wonnen, eigtl. deiner Eden, denn offenbar spielt der S. auf die Sage von dem Strome (נהר), der aus Eden geht, Gen. 2, 10 an und erweitert den Sing. zum Plur. Das Wasser, dem Orientalen vornämlich so erlabend und erfrischend, ist bildlicher Ausdruck für das Heil Gottes (vgl. v. 10), und namentlich erscheinen die Gnaden Gottes unter dem Bilde eines Flusses oder Stromes (auf Grund von Gen. a. a. O.); so hier, 46, 5. 65, 10. Jo. 4, 18. Ez. 47, 1 ff. Sach. 14, 8. Sir. 39, 22. Apoc. 22, 1. — —

10. Denn bei dir ist der Brunnen des Lebens,
In deinem Lichte — sehen wir Licht.
11. Erhalte deine Gnade deinen Vertrauten
Und deine Gerechtigkeit — den Gradherzigen.
12. Nicht komm an mich der Fuss der Hochfahrt
Und die Hand der Frevler — nicht mache mich flieh'n.
13. Dort fallen die Uebelthäter,
Werden hingestossen — und können nicht erstehn!

V. 10: Das Heil Gottes und Jahve selbst wird hier, aus dem zu v. 9 angegebenen Grunde, mit einem Brunnen des Lebens verglichen. Jes. 12, 3. Jer. 2, 13. 17, 13. Spr. 10, 11. 13, 14. מקור = באר ist Brunnen, nicht Quelle. S. Ken. I. 51. Anm. 2. Leben schliesst beides in sich: Leben im engeren Sinne und das Heil. Vgl. zu 30, 6. Von Gott heisst es Dt. 30, 20 in Beziehung auf Israel: „er ist dein Leben." — In deinem Lichte schauen wir Licht d. h. in deinem (= durch dein) Heil werden wir Heil erfahren, weil alles Heil ein Heil Gottes ist und von ihm stammt. Licht steht aber für: Heil, Glück, vgl. 4, 7. 27, 1. 31, 17. 49, 20 und Anm. zu 56, 14. — —

V. 11: Zu משך vgl. zu 28, 3. — Deine Gerechtigkeit, vgl. zu v. 6. — Den Gradherzigen, vgl. zu 32, 11. — — V. 12: Zu תבואני vgl. zu 35, 8. — Fuss ist Bild der Misshandlung, wie Hand Bild der Macht. — — V. 13: Da der S. durch das Gebet innerlich gehoben und ermuthigt ist, so erfolgt die kurze sichere Voraussicht des Sturzes der Frevler. Vgl. 14, 5. שם ist auch hier dort, wie in der Parall. Der S. sieht im Geiste schon den Schauplatz ihres Unterganges. — Zu דחו vgl. das Q. 35, 5.

XXXVII.

Von Zorn und Neid gegen den Bösen wird abgemahnt, denn sein Glück ist vergänglich (1. 2). Der Gerechte soll vielmehr auf Gott vertrauen und Gutes thun, dann wird er das Land der Väter ruhig bewohnen, sich der Verheissungstreue Gottes erfreun, an seinen Segnungen sich ergötzen und so alle Wünsche des Herzens befriedigt sehen (3. 4). Der Gerechte soll sein Geschick Gott überlassen und ihm vertraun; der Herr wird thun, was zu thun ist und der Mensch nicht zu thun vermag. Er wird ihn durch das Heil, das er ihm sendet, thatsächlich rechtfertigen (5—6). Ihm soll der Gerechte sich still ergeben und sich nicht erzürnen über den Bösen, dem sein Muthwille glücklich fortgeht (v. 7). — Der Gerechte soll sich nicht dem Zorne gegen die Bösen, der doch keine andern Folgen, als traurige, haben könne, überlassen, denn es sei dazu kein Grund vorhanden (8. 9). Bald werden die Bösen verschwinden, aber die sanftmüthigen Dulder werden im ruhigen Besitze des Landes sein und den Frieden, den sie gehalten haben (vgl. v. 37 a. E.), als Lohn geniessen (10. 11). Zwar sinnen die Frevler Böses gegen den Gerechten,

allein der Herr lacht ihrer thörichten Bestrebungen, denn er sieht ihren Untergang schon vor Augen (12. 13). Was sie Feindliches unternehmen, fällt auf sie selbst zurück und gereicht ihnen selbst zur Strafe (14. 15). Besser das geringe Besitzthum eines Gerechten, als der Reichthum vieler Frevler, deren äusseres Glück bald zu Grunde geht, während Gott des Gerechten spärliches Gut segnet und erhält (16. 17). Er wird das Leben und Erbe der Gerechten dauernd erhalten, sie werden nicht zu Schanden werden und nimmer Mangel leiden (18. 19), denn der Frevler Glück dauert nicht, sie, welche das Glück der Frommen stören könnten, kommen um (20). So kann denn der Frevler, da ihn der Untergang trifft, nicht einmal das, was er geliehen, zurückerstatten, während der Gerechte noch übrig hat, um Barmherzigkeit zu üben, denn der Herr erhält sie im Lande, während die Frevler untergehn (21. 22). Gott giebt dem Gerechten in jeder Noth Rath und Ausweg, er hat an allen seinen Angelegenheiten und Unternehmungen Wohlgefallen. Geräth der Gerechte auch in's Unglück, so geht er doch nicht zu Grunde, denn Gott giebt ihm die Kraft, sich wieder aufzurichten (23. 24). Lange Erfahrung belehrte den greisen Lehrer von Jugend auf, dass der Gerechte nie bleibend verlassen und nahrungslos war. Immerdar wird sowohl er, als seine Nachkommenschaft, die Mittel behalten, sich wohlthätig zu erweisen und seine Nachkommen werden Segen verbreiten (25. 26). Drum soll man vom Bösen weichen und Gutes thun, um immerdar im Lande des Herrn zu wohnen und seines Schutzes sich immerdar zu erfreun. Die Bösen werden aus dem Lande ausgerottet, die Gerechten aber es bewohnen (27—29). Es werden dann die Merkmale eines Gerechten angegeben, damit ein Jeder sich prüfe, ob er dieses Namens werth sei und die frohen Verheissungen, die dem Gerechten im Vorigen gegeben waren, sich aneignen könne (30. 31). Zwar späht der Frevler dem Gerechten nach, um ihn zu tödten, allein Gott ist der Richter zwischen beiden, er verdammt den Gerechten nicht, ob die Welt diesen auch bannt und ächtet (32. 33). — Hieran schliesst sich die Schlussermahnung, auf den Herrn zu trauen und seinen Weg zu wandeln, dann werde man das eigene Glück erfahren im dauernden Besitze des Landes, sowie den Sturz der Frevler, welche ausgerottet werden (34). Zwar erfuhr es der S., dass der Herr es oft eine Zeit lang dem Bösen gelingen zu lassen schien, allein er war plötzlich, schnell und spurlos verschwunden, als ihn das göttliche Gericht traf (35. 36). Der S. darf auffordern, das Loos der Gerechten und der Frevler zu beobachten, denn die Erfahrung bestätigt die Behauptung, dass es jenem zuletzt doch wohl ergehe, während dieser, vor der Zeit und ohne das Ende der von der Natur dem Menschen beschiedenen Tage zu sehen, untergehen muss (37. 38). So wird Gott die Gerechten, die Gott vertrauen, von den Frevlern erretten und ihnen Heil schaffen, um ihre Treue und Zuversicht zu belohnen (39—40).

Gleich allen alphabetischen Liedern ist auch dieser Psalm ein Lehrgedicht, doch tritt insofern die Individualität des Verfassers

hervor, als er sich v. 25 vgl. 35 als einen Bejahrten (einen Weisheitslehrer, 34, 12) bezeichnet, der aus seiner eigenen Erfahrung spricht. Die alphabetische Anordnung ist Schuld daran, dass in dem Liede, das mit den Sprüchen sehr übereinkommt, kein genauerer Zusammenhang eingehalten ist, sondern die Gedanken in mannigfachen Wendungen wiederholt sind. Der S. mahnt ab vom Zorne gegen die Bösen, welche im Glück sind (v. 1 u. 7). Die sanftmüthigen Dulder (11. 14) sollen Männer des Friedens sein (37), um den Frieden als Lohn zu gewinnen (11) und die Verheissung des ruhigen Besitzes des Landes an sich erfüllt zu sehen (3. 9. 11. 22. 34), während das Glück der Gottlosen vergänglich ist und ihr Frevel sich durch sich selbst rächt (17). Wie in den verwandten Liedern 49. 73 (vgl. Ps. 1. 34), ist auch hier nur von diesseitiger Vergeltung die Rede.

Das Lied vollendet sich in der bedeutsamen Zahl Vierzig. V. 1—7 und 34—40 sondern sich als Eingang und Schluss, welche den Charakter der Ermahnung tragen, vom Ganzen ab und in ihnen tritt die Siebenzahl hervor. Der Schluss des Einganges v. 7 kehrt zum Anfange zurück. Die eigentliche Ausführung geht von v. 8—33 fort. Ausgenommen v. 8, worin wie in v. 9 der Grundgedanke der Einl. v. 1 u. 2 wiederholt ist, und v. 27, welcher der Ermahnung gewidmet ist, herrscht hier die Betrachtung vor. Gemeinhin ist jeder alphabetische V. mit einem nicht alphabetischen verbunden, so dass das Lied aus Strophen von zwei Versen besteht. Doch hat der Verf., um der bedeutsamen Sieben- und Vierzigzahl willen, diese Anordnung nicht ganz durchgeführt; denn wären jedem Buchstaben des Alphabets zwei Verse zugetheilt worden, so hätte sich die nicht beabsichtigte Zahl 44 ergeben. Darum steht v. 7 allein, um für den Eingang grade nur sieben Vv. zu gewinnen; derselbe Fall ist in Beziehung auf den Schluss v. 34. Wie aber im Eingange die, jedesmal dreigliedrige Strophe, an's Ende tritt, so am Schluss zur Abwechslung an den Anfang. Auch v. 20 steht allein, um die Hälfte des Ganzen und die Verszahl 40 zu bezeichnen. Weil aber diese Zahl nicht überschritten werden sollte und, um diese zu gewinnen, doch noch ein Vers allein hätte stehen müssen, wozu indess kein Grund weiter vorlag, so wählte der Verf. den Ausweg, auf ס nur anderthalb Verse zu bringen und gleichfalls auf ע, vor das v. 28 noch כ getreten ist (wie 25, 5 das Vav vor למדני). Um den Buchstaben ע doch nicht zu sehr an's Ende des V. treten zu lassen und seinen Antheil mit dem, der auf ס kam, mehr auszugleichen, wurden die Worte נכרת וזרע רשעים noch zu v. 28 gezogen, obwohl sie dem gegensätzlichen Parall. nach schon zu v. 29 gehören. So erklärt sich auch die ungewöhnliche Länge von 28 zwischen zwei Vv. von gewöhnlicher Ausdehnung. Grade den Buchstaben ע traf das Loos, so in die Mitte eines Verses und einer Strophe zu treten, weil muthmaasslich der Verf. keinen Vers auf passende Weise damit zu beginnen wusste. Endlich trat vor den Anfangsbuchstaben der letzten Strophe (v. 39) vor das ת noch ein ו, indem diese Strophe aus dem Ganzen folgern und das Ergebniss darlegen sollte.

Von David.

1. Nicht erzürne dich gegen die Bösewichter,
Nicht beneide — die Frevelübenden.
2. Denn, wie Gras, eilends werden sie gemäht
Und wie Krautgrün — welken sie.
3. Trau auf Jahve und übe Gutes:
Bewohne das Land — und weide dich an Treue.
4. Und ergötze dich an Jahve
Und geben wird er dir — die Wünsche deines Herzens.

V. 1 und 2, von denen der zweite den ersten, der ermahnenden Inhaltes ist, begründet, sprechen schon den Hauptgedanken des Ganzen aus. Zu v. 1 vgl. Spr. 24, 19. 3, 31. 23, 17. Warum von Zorn und Neid gegen den Bösen, nämlich gegen den, der im Glücke ist (v. 7), abgemahnt wird, erhellt aus v. 8 a. E. Im Gegensatz zu den Zornigen und Neidischen werden v. 11 die Sanftmüthigen und v. 37 die Männer des Friedens hervorgehoben. התחר (nur noch Spr. 24, 19) Hithp. von חרה (So nun auch Hitzig zu Jer. 22, 15; früher, Pss. II. 82, anders). ב im feindlichen Sinne. — קנא (eig. glühen) m. ב ist: Jemanden beneiden, so Gen. 37, 11. Spr. 23, 17. 24, 1. — — V. 2. Vgl. 1, 3. Die Pausalf. יְמֻלוּ f. יְמֹלוּ (der ursprüngliche Vocal einer Sylbe erscheint in Pausa wieder) vom Sing. יָמַל Impf. Q. der W. מלל (vgl. יְמוֹלֵל 90, 6 und מְלִילָה Dt. 23, 26). Zur Form vgl. Anm. zu 31, 18. מלל hängt sowohl mit מול (נמל) beschneiden, beschnitten werden, als mit נָבֵל und אמל verwelken zusammen. Erklärend steht v. 9. 12. 28. 35. 38 יכרתון und v. 20 יאבדו. Vgl. auch v. 19 כיקר כרים כלו. — Zu ירק דשא vgl. Ken. I. 75. Anm. — Das *o* ist, wie in יבולון, in diesem Ps. oft mit ו geschrieben. V. 5. 7. 15. 17. 18. 21. Ew. §. 269. — — V. 3: Das erste Gl. ermahnt, das zweite verheisst. Dass der Imp. שכן energische Bezeichnung des Nachsatzes sei, im Sinne der Verheissung (worüber zu 25, 13), ersieht man aus v. 9. 11. 27. 29 und den Parall. Spr. 2, 21. 10, 30. Deutlicher stünde das Vav des Nachsatzes davor, wie v. 27, doch kann die Cop. vor Imperat. und Impf. nach Imperat. auch schon fehlen: 50, 15. 51, 10. 16. 118, 19. 119, 17. 145. 103, 5. 61, 8. — רעה steht gleichfalls im Sinne der Verheissung. Der St. mit Acc. bedeutet: etwas geistig beweiden, sich an etwas weiden, Hos. 12, 2. Spr. 13, 20. Jes. 44, 20, für רעה אמונה steht Jer. 5, 1 בקש אמונה (vgl. Ps. 34, 15) und es ist ein Zusammenhang zwischen רעה und רצה anzunehmen. אמונה ist, wie 36, 6, auch hier die Verheissungstreue Gottes, die sich in den Führungen des Gerechten kundgiebt. — — V. 4: Der Anfang erinnert an Hi. 22, 26. 27, 10. התענג m. על sich an den Herrn ergötzen (vgl. Jes. 58, 14. Hi. a. a. O.), d. i.: sich seiner Gnade und Segnungen erfreuen. הִתְעַנַּג, da sich der Imper. schon gern zu verkürzen sucht, für עַנַּג. Auch hier im Sinne der Verheissung. — Zu ויתן וגו׳ vgl. 20, 6. 21, 3. Die Worte dienen den vorangegangenen Imper. zur Erklärung. Die Wünsche der Herzen bestehen eben in dem, was die Imper. verheissen. — —

5. Wälz' auf Jahve deinen Weg
Und trau auf ihn — so wird er's machen.

6. Und er führet heraus, wie das Licht, deine Gerechtigkeit
Und deine Rechte — wie den Mittag.

7. Sei stille dem Jahve und harre auf ihn,
Erzürne dich nicht auf den, der durchführt seinen Weg,
Auf den Mann, — der übet Ränke.

8. Lass ab vom Zorn und gib auf den Grimm,
Nicht erzürne dich — nur zum Bösethun.

9. Denn die Bösewichter werden ausgerottet,
Doch die Hoffenden auf Jahve — sie werden erben das Land.

V. 5: גול על יהוה דרכך. S. zu 22, 9, vgl. 55, 23. 1 Petr. 5, 7. דרך ist hier nicht sowohl das Loos (1, 6), als vielmehr das Thun, wie Spr. 16, 3, wie man aus den Schlussworten והוא יעשה er wird thun (nämlich was zu thun ist und der Mensch nicht auszurichten vermag) ersieht. Zu עשה vgl. 22, 32. Er bahnt sich mit den Schlussworten einen Uebergang zu v. 6, wo Jahve's Thätigkeit geschildert wird. — — V. 6: Er führt heraus, gleichsam wie die Sonne, von deren Aufgang יצא gesagt wird. Vgl. die Parall. Jer. 51, 10. Das Licht ist das Tageslicht und der Mittag, als der Culminationspunkt des Lichtes, ist Steigerung. Beides ist Bild des Heiles, Hi. 11, 17. Mich. 7, 9. Jes. 58, 8. Deine Gerechtigkeit, nämlich die Gott giebt, d. i. deine Rechtfertigung vor Gott. Diese wird eben Heil sein; Gott wird den Menschen durch das Heil, das er ihm sendet, thatsächlich rechtfertigen. Parall. damit deine Rechte, die dir der Richter gewährt, denn Gott erscheint in der Sache zwischen dem Gerechten und dem Frevler als solcher, v. 33. מִשְׁפָּטֶךָ defect. f. טֶיךָ— wie דְּרָכֶךָ f. דְּרָכֶיךָ 119, 37 u. ö. — — V. 7: דום ליהוה wie 62, 6. Schweige dem Herrn, ihm dich zuneigend, rede nicht dawider (38, 14. 15), verhindere ihn nicht in seinen Werken. Gott wird dem Bösen schon antworten, 38, 16. Erklärend ist das והתחולל לו. Diess Hithp. bedeutet eigentlich: sich im Kreise herumdrehen, und drückt den gespannten Gemüthszustand in der Erwartung dessen, was da kommen soll, aus. daher Hi. 15, 20 sich ängstigen, doch ist es seiner Natur nach eine *vox media* und wird daher hier auch in gutem Sinne gebraucht vom Harren. Mit לו, eigtl. ihm zugewandt. — Das zweite und dritte Gl. drücken nach Luther den Gedanken aus: „erzürne dich nicht über den, dem sein Muthwille glücklich fortgeht.“ Durch אל תתחר kehrt das Ende des Einganges zum Anfange v. 1 zurück und der Eingang rundet sich dadurch ab. — Zu מצליח vgl. zu 1, 3. — —

V. 8 ff. beginnt wieder mit dem Grundgedanken des Einganges (v. 1 u. 2). — Nur (אך) zum Bösethun. Der Zorn würde nur die Folge haben, dass du dich in Beziehung auf das Verhältniss gegen die scheinbar glücklichen Bösen versündigtest. Vgl. 39, 2. Aehnlich steht אך 1 Sam. 18, 8. — — Die Worte v. 9 geben den Grund an, warum man sich nicht dem Zorne gegen die Bösen überlassen dürfe, denn es ist dazu der Grund, weil sie ausgerottet werden u. s. w. Es liegt in den Worten aber zugleich eine Abmahnung, denn מרעים

10. Und noch ein Kleines und nicht ist da der Frevler,
Und du merkest — auf seine Stätte und er ist nicht.
11. Doch die Sanftmüthigen werden erben das Land
Und werden sich ergötzen — an Fülle des Friedens.
12. Es sinnet der Frevler gegen den Gerechten
Und knirschet gegen ihn mit seinen Zähnen.
13. Der Herr lachet sein,
Denn er siehet — dass kommen wird sein Tag.
14. Das Schwert ziehen die Frevler
Und spannen ihren Bogen,
Zu fällen den Elenden und Armen,
Zu schlachten — die Schlichten im Wandel.
15. Ihr Schwert wird gehen in ihr Herz
Und ihre Bogen — werden zerbrochen.
16. Besser ein Wenig, das ein Gerechter hat,
Als der Lärmen — vieler Frevler.
17. Denn die Arme der Frevler werden zerbrochen,
Doch es stützt — die Gerechten Jahve.
18. Es kennet Jahve die Tage der Unsträflichen
Und ihr Erbe — für ewig wird es sein.

---

steht in Beziehung auf הרע v. 8. Würde er übel thun, indem er sich dem Zorne überliesse, so würde er mit den Uebelthätern ausgerottet werden. — Ueber Zere in וְכָרֹתוּן vgl. Ew. §. 280. — המה hebt, wie ö., nachdrucksvoll das Subj. hervor. — Zu ירש ארץ vgl. v. 3 und Anm. zu 25, 13. — — V. 11: Zu עניום vgl. 9, 13. 34, 3. — Zum zweiten Glied vgl. v. 37 a. E. Sie sollen den Frieden als Lohn empfangen, wenn sie Männer des Friedens (gegen die Bösen) waren. — — V. 12: Zum zweiten Gl. vgl. 35, 16. — — V. 13: Zum A. vgl. 2, 4. — Sein Tag d. i. der Tag seines Strafgerichtes. So steht יום nicht selten. Obad. 12. Hi. 18, 20. Ps. 137, 7. Ez. 7, 7 u. ö. — — V. 14. Vgl. zum Sinn und Ausdruck: 7, 13 f. 16. 17. 9, 16. 11, 2. 57, 7. Spr. 26, 27. — Die Perff. im Sinne des Praes. Die Stellung Obj. Vb. Subj. in חרב פ׳ ר׳ ist die eigenthümliche, wenn das Obj. hervorgehoben werden soll. Vgl. 31, 24. 33, 5. פתח wird von der Scheide und dann vom Schwerte gesagt: es ziehen, vgl. den Gebrauch von פתיחות 55, 22. Vgl. zu הריק 35, 2. — — V. 15: Zu תבוא בלבם vgl. 55, 6. — Ueber das Dag. in קַשְׁתוֹת (58, 9) vgl. Ew. §. 172. — — V. 16: Das Wenige eines Gerechten stellt der S. der Reichthumsfülle vieler Frevler entgegen. Aehnlich ist der Gedanke Spr. 16, 8 vgl. 15, 16. Qoh. 4, 6. Tob. 12, 8. המון der Lärmen der Frevler ist ihr Reichthum, der sie mit Unruhe (מְהוּמָה Spr. 15, 16) umgiebt und erfüllt. Vgl. Ps. 39, 7. In diesem Sinne steht das W. Jes. 60, 5 mit חַיִל parall. — — V. 17: Zu זרועות ת׳ vgl. 10, 15. — — V. 18: Zu הודע kennen und daher sorgen s. zu 1, 6. — Die Tage s. v. a. die Lebenstage, vgl. 31, 16 und 39, 5. Es erfüllt sich an ihnen die Verheissung Ex. 23, 26: „die Zahl deiner Tage will ich voll machen“, und er erhört ihr Gebet: „mein Gott nimm mich nicht hinweg in der Mitte der Tage.“ Vgl. hier v. 37. 38. —

19. Nicht werden sie zu Schanden in der Zeit des Unglücks
Und in Tagen — des Hungers sie ersatten.

20. Denn Frevler kommen um —
Und die Feinde Jahve's — wie der Lämmer Lust,
Sie schwinden, — in Rauch sie schwinden.

21. Es borgt der Frevler und erstattet nicht,
Doch der Gerechte — spendet mild und schenkt.

22. Denn seine Gesegneten werden erben das Land
Und seine Verfluchten — werden ausgerottet.

23. Von Jahve werden die Schritte des Mannes gerichtet —
Und seinem Wandel ist er hold.

24. So er fällt, nicht ist er hingestreckt,
Denn Jahve — stützet seine Hand.

25. Ein Knab' ich war, — auch alt ich bin geworden,
Doch nicht hab' ich gesehn den Gerechten verlassen
Und seinen Saamen — suchen Brot.

26. Alle Zeit er spendet mild und borgt
Und sein Saame — zum Segen ist.

27. Weiche vom Bösen und thu' Gutes:
Und wohne für ewig!

Und ihr Erbe u. s. w. Vgl. v. 9. — — V. 19: In Tagen des Hungers, vgl. 33, 19. — — V. 20: Das כי begründet und verbürgt die Verheissung v. 19. So wird es den Gerechten ergehn, denn nur die Frevler kommen um und darin liegt zugleich eine Bürgschaft für das dauernde Glück der Gerechten, deren Freude dann nicht mehr gestört werden kann. In כיקר כרים כלו ist eine Paronomasie. Das Köstliche der Lämmer (wir übersetzen freier: Lust oder Wonne der L.) ist das herrlich, üppigstehende Gras. כר ist immer, auch Ps. 65, 14. Jes. 30, 23, Lamm. Vgl. Ken. I. 151. Dasselbe Bild wie v. 2 liegt zu Grunde. Das erste כלו hat den Ton auf der letzten Sylbe, das zweite auf der vorletzten der Pausa wegen. Vgl. 137, 7. Richt. 5, 12. (daselbst Studer) Ew. §. 132, vgl. 294. 286 a. E. Ueber den Eintritt des Pf. Ew. §. 612 a. E. — — V. 21: Ueber den Uebergang aus dem Partic. in's Vb. fin. ולא י׳ vgl. zu 15, 3. — Zum zweiten Gl. vgl. Dt. 15, 6. 28, 12. 14. — — V. 22: Zum zweiten Gl. vgl. 34, 17. — — V. 23: Die Worte מיהוה מצעדי־גבר auch Spr. 20, 24. Eines Mannes Schritte ist ganz allgemein gesagt, wie Spr. a. a. O., vgl. Spr. 16, 9. Zum מן vgl. 18, 16. — Das zweite Gl. ist Begründung des Vorigen. Die Cop. steht erklärend. — — V. 24: Zum ersten Gl. ist erklärend 62, 3: „Nicht werde viel ich wanken" (denn Gott ist mein Fels u. s. w.). — Seine Hand, denn mit ihr soll sich der Gefallene wiederum aufrichten. — — V. 25: Von bleibender Verlassenheit und Nahrungslosigkeit ist die Rede. Das Gesetz Dt. 28, 38 f. bedroht aber die Abtrünnigen mit gänzlicher Verarmung. — — V. 26. Vgl. v. 21 b. Zu ברכה vgl. zu 21, 7. — — V. 27: Das erste Gl. auch 34, 15. — ושכן Nachsatz, vgl. hier zu v. 3. שכן hier absolut, wie

28. Denn Jahve liebet das Recht —
Und nicht verlässet er seine Frommen,
Ewiglich sind sie behütet,
Aber der Saame — der Frevler wird ausgerottet.
29. Die Gerechten erben das Land
Und wohnen — für immer darauf!
30. Der Mund des Gerechten redet Weisheit
Und seine Zunge — redet Recht.
31. Das Gesetz Gottes ist in seinem Herzen,
Nicht wanken seine Schritte.
32. Es spähet der Frevler nach dem Gerechten
Und trachtet — zu tödten ihn.
33. Jahve nicht lässet ihn in seiner Hand
Und nicht verdammt er ihn, — wird er gerichtet.
34. Hoff' auf Jahve und beachte seinen Weg —
So wird er erhöhen dich, zu erben das Land,
Und die Ausrottung — der Frevler wirst du schauen.
35. Ich sah einen Frevler, einen Wütherich,
Und zwar sich spreizend — wie ein Einheimischer, ein grüner,
36. Und er schwand und siehe er war nicht mehr,
Und ich sucht' ihn — und nicht ward er gefunden.
37. Acht' auf den Unsträflichen und sieh' den Redlichen,
Denn Zukunft — hat der Mann des Friedens.

102, 29 f. שׁ' ארץ. — — V. 28: Zum A. vgl. 33, 5. — — V. 29. Vgl. v. 9. 11. 12. — — V. 30: Zu הגה vgl. zu 5, 2. — Weisheit kennt der Hebr. nicht im speculativen, sondern im religiös-sittlichen Sinne. Vgl. Umbreit zu den Spr. S. 2 u. 16. Hier zu 14, 2. — — V. 31: Zum ersten Gl. vgl. 40, 9. Spr. 3, 3. 7, 3. Jes. 51, 7. Dt. 6, 6. — Zu Geschlecht und Num. des Vb. im zweiten Gl. vgl. Ew. §. 568. Der Sinn ist nach dem Parall.: er schreitet auf der Bahn des Guten kräftig weiter. — — V. 32: Er verdammt ihn nicht, spricht ihn nicht schuldig, wenn er auch von Menschen gerichtet wird, die Welt ihn verdammt. Die Sache zwischen dem Gerechten und Gottlosen wird als ein Rechtsstreit dargestellt, in welchem Gott als Richter auftritt. —

V. 34: Der Weg Gottes ist der Weg, den Gott dem Menschen in seinem Gesetze vorschreibt und will, dass er gehen soll. — Zu ירוממך vgl. 18, 49. 27, 5. — Zu לרשת א' hier v. 9. 11. 22. — Das letzte Gl. verhält sich zu den beiden ersten dem Sinne nach wie v. 20 zu v. 19. — — Zu dem Bilde schnellen Unterganges v. 35. 36 vgl. ein anderes Ps. 58, 10. — רשע und עריץ (vgl. פריץ 17, 4) stehen *ἀσυνδ.* wie die Schlussworte. Auch das B. Hiob verbindet רשע und עריץ gern: 15, 20. 27, 13. — Das Vav vor מתערה ist erklärend: und zwar. — Wie ein Einheimischer. Der einheimische, nie-verpflanzte Baum, der daher desto kräftiger und üppiger gedeiht, erscheint hier unter dem Bilde eines Eingeborenen, denn אזרח steht sonst immer nur von Personen. — — V. 36: Und siehe, nämlich mit Verwunderung darauf hindeutend, dass er so schnell und spurlos verschwunden. — — V. 37 u. 38 ist der Zusammenhang: Beobachte nur

38. Doch die Missethäter — getilgt werden sie allzumal,
Die Zukunft — der Frevler wird ausgerottet.
39. Und so ist das Heil der Gerechten von Jahve,
Ihrer Burg — in der Zeit der Noth.
40. Und es hilft ihnen Jahve — und rettet sie,
Er befreit sie von den Frevlern — und schafft ihnen Heil,
Weil sie vertrauen auf ihn!

---

immer das Ergehen des Gerechten und andrerseits des Frevlers, denn die Erfahrung wird dir's bestätigen, dass es dem Gerechten doch zuletzt wohl ergehe, dem Frevler übel. אחרית ist immer Ende, Zukunft. Der Gerechte sieht das Ende, das volle Maass der Tage, während der Böse keine Zukunft hat, vor der Zeit stirbt (49, 15. 16), seine Tage nicht zur Hälfte bringt (55, 24). Vgl. hier zu v. 18. Das Ende wird ausgerottet, d. h. ihm gewaltsam geraubt. — Der Mann des Friedens ist der Sanftmüthige, der sich an der Fülle des Friedens ergötzen wird, v. 11, der sich nicht erbosst gegen den Frevler, v. 1. — — V. 39: Das Vav i. A. folgert und zieht das Ergebniss aus dem Ganzen. מעוזם (zu dem Vav vgl. zu Ps. 18) ist Apposition zu יהוה. Vgl. zu den Schlussworten Jer. 14, 8, wo der Gott Israel's מושיע בעת צרה genannt wird.

XXXVIII.

Der Psalm ist, wie Ps. 33, durch die Zahl der Buchstaben des Alphabets gebunden, und auf diesen alphabetischen Charakter deutet auch der gewiss nicht zufällige Umstand hin, dass in den Schlussversen, im Anfange des ersten, zweiten Gl. v. 22 und des zweiten v. 23, also dreimal, auf den ersten Buchstaben des Alphabets der letzte folgt (אל־תעזבני, אל־תרחק u. s. w.). Das Lied wird durch v. 2 als Eingang eröffnet, ihm folgen vier Strophen (3—9; 10—13; 14—16; 17—21) und die Schlussbitte (22—23). Nach dem Eingange v. 1 theilt sich die Siebenzahl der ersten Strophe 3—9 in 1, 5, 1 Vv., wie man daraus ersieht, dass v. 8 im Ausdruck zu v. 4 zurückkehrt und v. 3 u. 9 mehr allgemeinen Inhaltes sind; die Fünfzahl zerfällt wieder in Strophen zu 2, 1, 2 Vv., so dass die Strophen von einem V. zu Anfang, Mitte und Ende der Siebenzahl, die Dreizahl bilden. Die zweite Strophe v. 10—13 weist, wenn wir v. 10 als Eingang allein stellen, die Dreizahl auf, und wird diese zu der Siebenzahl der ersten Strophe gerechnet, so erscheint die Zehnzahl. Es folgen dann zwei Strophen, 14—16 und 17—21, von 3 und 5 Vs. Somit enthält das Hauptlied zwanzig Vs. oder zwei Dekaden. Zählt man aber die Schlussbitte von zwei Vv. (22. 23) zu der Anfangsbitte v. 1, so gewinnt man wiederum die bedeutsame Dreizahl. — Der S. fleht im Eingange v. 2: Gott möge von der schweren Züchtigung im Zorne ablassen und begründet diese Bitte in zwei Strophen

v. 3—9 und 10—13. Er leidet an den über ihn verhängten Sündenstrafen v. 3. Diess wird v. 4—9 im Einzelnen weiter ausgeführt. Er schildert zuerst sein körperliches Leiden. Es ist bis auf's Aeusserste gestiegen. Der Schmerz durchwühlt alle seine Gebeine, daher ihm der Friede fern ist, und er sieht in diesem unseeligen Zustande oder vielmehr in den feindlichen Angriffen, welche jenen hervorgerufen haben, die Aeusserung des göttlichen Zornes und die Folgen seiner eigenen Sünde und Thorheit, welche ihn gleichsam überfluthen und mit schwerer Last zu erdrücken drohen, v. 4—8. Dass dieses Leiden aber auch ein inneres sei, welches durch die Bedrängniss der Feinde hervorgerufen ist, eine geistige Qual, welche sich äusserlich durch Stöhnen und Geheul Luft macht, das zeigt v. 9. Ruhiger geworden durch den Erguss der ungestümen Klage, beruft er sich darauf, dass Gott sein Sehnen (nach Rettung) und sein Seufzen (sein Leiden) kenne und also wisse, jene Schilderung seiner Leiden sei nicht übertrieben, v. 10. Er schildert dann die Grösse dieser Leiden. Er ist innerlich und äusserlich zerrüttet. Seine Freunde haben ihn in so schwerem Leiden verlassen und stehen ferne, aber nahe sind die boshaften, verläumderischen Feinde, die falschen Ankläger, die nach seinem Leben trachten, v. 11—13. Er beruft sich dann auf sein Verhalten während der Anfechtungen seiner Feinde, auf seine Geduld und Ergebenheit im Leiden, auf dem Grunde seiner Hoffnung auf Gott, 14—16. Er erklärt, wie er desshalb auf Gott seine Hoffnung setze, weil sonst seine Feinde, die jetzt schon bei seinem Unglück sich prahlend gegen ihn erheben, sich sonst prahlend gegen ihn erheben möchten, denn — und darin liegt der Grund dieser Befürchtung — er befindet sich in grossem Elende, und um diesen Leidenszustand zu begründen, zählt er seine Leiden auf. Er ist zur Erkenntniss seiner Sünden gelangt und wird desshalb von schwerem Kummer gequält. Zahlreiche und mächtige Feinde befehden ihn, was um so schmerzlicher für ihn ist, da sein Streben nur eifrig auf das Gute, also auch auf ihr Bestes, gerichtet war, 17—21. Daran schliesst sich die Schlussbitte um Beistand, 22—23. —

Wie allen Liedern von alphabetischer Anordnung ein allgemeiner Charakter eigen ist, so darf dieser auch hier vorausgesetzt und angenommen werden, der S. rede im Namen aller Derer, welche, von Feinden bedrängt, in äusseres und inneres Uebel gerathen sind und darin eine Strafe ihrer Sünde genig erkennen. Wo die Leiden einer bestimmten leidenden Person geschildert scheinen, da individualisirt der S. Blicken wir auf die Situation, in welche sich der S. stellt, so gefährden Feinde, verläumderische boshafte Ankläger sein Leben (v. 13 vgl. v. 20) und in Folge davon ist er zerrüttet an Leib (4—8. 18) und Seele (9. 11 i. A.). Dass dieses Elend nicht ein rein körperliches sei, sondern von innerer, geistiger Qual herrühre, zeigt recht deutlich v. 9: „ich stöhne vor'm Toben meines Herzens“ und v. 11: „mein Herz pocht.“ Die innere Noth hat die äussere hervorgerufen. Beides aber, inneres und äusseres Leiden, ist, wie in den verwandten Pss. 6. 22. 31. 41 u. aa.,

zunächst durch ein anderes, die Bedrängung der Feinde, hervorgerufen, und als letzten Grund dieses Elendes sieht er die eigene Sünde (v. 4. 19) und Thorheit (6) an. Dass jene körperliche Zerrüttung eine besondere, selbstständige Krankheit (etwa der Aussatz) sei, in welche der Leidende in Folge jener feindlichen Angriffe oder doch gleichzeitig verfallen sei, lässt sich nicht erweisen. Die Schilderungen körperlicher Erschöpfung und Zerrüttung sind zu fassen wie 31, 11. 32, 8. 41, 5. 51, 7; auch sind nicht einmal alle bildlichen (vgl. Jes. 1, 6) oder doch, wenn sie als Bild zu stark erscheinen sollten, individualisirenden Ausdrücke von Krankheit hergenommen; vgl. z. B. v. 6, wo der Ausdruck Strieme von körperlicher Züchtigung hergenommen ist. Ferner ist da, wo die Gründe des Leidens entwickelt werden (v. 17 ff.), wohl von dem erwachten Schuldbewusstsein und den Feinden (v. 20 f.) die Rede, aber nicht von Krankheit, und endlich ruft auch die Schlussbitte v. 22 f. nur um Beistand gegen die Feinde auf.

Ein Gesang David's. Zur Erinnerung.

2. Jahve, — nicht in deinem Zorn mich strafe
Und in deinem Grimm mich züchtige!
3. Denn deine Pfeile sind versenkt in mich
Und es sank auf mich deine Hand.
4. Nicht Heiles ist an meinem Fleisch ob deinem Zorne,
Nicht Fried' ist in meinen Gebeinen — ob meiner Sünde.

V. 1: הזכיר heisst immerdar: in Erinnerung bringen, und so erkläre man auch die liturgische Formel dieses Liedes להזכיר durch: zur Erinnerung, insofern sich der S. durch Klage und Bitte bei Gott in Erinnerung bringen will. Diese Erklärung eignet sich für den Inhalt unseres Liedes und Ps. 70. Auch 1 Chr. 16, 4 ist nicht anders zu verstehen. Dort steht להזכיר neben להלל, denn — wie Hengstenberg richtig bemerkt — „das Geschäft der Leviten bestand darin, theils die Klage und Bitte, theils das Lob und Dankgesänge abzusingen." Daher andererseits Ps. 100, 1: לתודה. Zugleich wird ein solches Lied als ein Gedenk- oder Rauchopfer gedacht, denn הזכיר steht Jes. 66, 3 als technisches Wort im Opferritual vom Gedächtniss oder Weihrauchopfer, אַזְכָּרָה Lev. 2, 9, insofern das Gebet, das zum Himmel steigt, dem Weihrauch gleich Gott an die Menschen erinnert. So ist das Rauchwerk auch sonst Bild und Vergleichung des Gebetes (Ps. 141. 2. Apoc. 8, 4), daher עתר = קטר eigtl. räuchern, Rauchwerk anzünden, dann = beten.

V. 2. Vgl. 6, 2. Ueber Segol in בקצפך vgl. Ew. §. 425. — Bei ובחמתך ist die Negation aus dem Vorigen zu ergänzen, doch ist der zweite Satz mit der Cop. angereiht. Vgl. zu 1, 5. — —

V. 3: Pfeile sind Dt. 32, 32. Ez. 5, 16 Bilder für Strafen und Züchtigungen überhaupt, hier von äusseren körperlichen und Seelenleiden v. 4 ff., wie auch Hi. 6, 4. 16, 13. 34, 6, wo nicht blos an die Elephantiasis gedacht ist. — Ueber Niph. נָחַת vgl. Ew. §. 276. — Zum zweiten Gl. vgl. 32, 4. 39, 11. — — V. 4: מְתֹם nur noch v. 8

5. Denn meine Verschuldungen gehen über mein Haupt,
Wie eine schwere Last — zu schwer sind sie mir.
6. Es faulen, eitern meine Striemen
Ob meiner Thorheit.
7. Ich bin von Sinnen, krümme mich gar sehr:
Alle Zeit — geh' ich schwarz einher.
8. Denn meine Lenden sind voll von Gedörrtem
Und nicht Heiles ist — an meinem Fleisch.
9. Matt ich bin und zerschlagen sehr;
Ich stöhne — vor'm Toben meines Herzens.
10. Herr, — vor dir ist all mein Sehnen
Und mein Seufzen — vor dir nicht verborgen.
11. Mein Herz pocht,
Verlassen hat mich meine Kraft
Und das Licht meiner Augen, auch die — sind nicht bei mir.

---

und Jes. 1, 6 (welche Stelle hier und v. 6 benutzt scheint). Eigtl. Unversehrtheit, d. i. Heiles. Parall. Friede. Dieser ist aus den Gebeinen geschwunden, weil der Schmerz alle Gebeine, das ganze Fleisch durchwühlt. — Ob deinem Zorne und ob meiner Sünde, denn obwohl sein körperlicher Zustand zunächst die Folge der feindlichen Angriffe ist, so sieht er diese doch als Folge und Wirkung seiner Sünde und daher des göttlichen Zornes an. Die Sünde, sowie die Thorheit v. 6, ist der letzte Grund seines Elendes. Er bekennt die Sünde (v. 5. 19) wie die S. 31, 11. 32, 5. 41, 5. 51, 7. — — V. 5 wird das: „wegen meiner Sünde" und „wegen deines Zornes" v. 4 weiter ausgeführt. עונות sind auch hier wie 31, 11 (das. Anm.) die Verschuldungen und ihre Folgen. Vgl. die Parall. 40, 13. In עברו ist das Bild von überfluthenden Wasserwogen entlehnt. — — V. 6. Vgl. Jes. 1, 6 (zu v. 4 hier). נמק Niph. zerfliessen d. h. eitern. Striemе, eigtl. von Hieben (nicht Beule). — אולת wie 69, 6. S. zu 14, 1. — — V. 7: נעוותי ist ganz unser: ich bin verrückt oder von Sinnen, eine Bedeutung, die sich auch für Jes. 21, 3 eignet, denn die Bedeutung: ich bin gekrümmt lässt sich nicht erweisen. Hier ist er vor Schmerz wie von Sinnen. Sonst steht Niph. von sittlicher Verkehrtheit (Spr. 12, 8. 1 Sam. 20, 30). — Die Worte שחתי und קדר הלכתי erinnern zunächst an 35, 14, wo sie vom Tiefbekümmerten stehn (vgl. 10, 10), wie hier. — — V. 8: Voll von Gedörrtem = verdorren ganz, als Bezeichnung der Abmagerung 22, 18. Nicht: Brand, denn קלה ist immer rösten, dörren. Die Lenden, auf welchen der Gesunde „Schmeer anlegt." Hi. 15, 27. — Und nicht Heiles, s. v. 1. — —

V. 9: Auf לבי liegt der Nachdruck. Es ist das innere Seelenleiden, das ihn äusserlich stöhnen macht. — — V. 11: Zu סחרחר vgl. Ew. §. 233. — Meine Kraft hat mich verlassen vgl. Ps. 40, 13: mein Herz u. s. w. — Und das Licht meiner Augen (absolute), auch sie — sind nicht bei mir, d. h. auch die Augen versagen mir ihren Dienst, ich habe den Gebrauch meiner Augen nicht. Das Präd. הם bezieht sich auf den Genit. עיני, vgl. Ew. kr. Gr. S. 641 f., und da עין gewöhnlich *fem. gen.* ist (doch vgl. Hohl. 4, 9), so gilt das Pron. הם, wie häufig, auch für's *fem.* Ew. Gr. §. 449 a. E. Der

12. Meine Lieben und meine Freunde — gegenüber meiner Plage stehn
Und meine Nächsten — ferne stehn.
13. Und Schlingen legen, die da trachten nach meiner Seele —
Und die begehren mein Unglück, reden Bosheit,
Und Listen — alle Zeit sie sinnen.
14. Und ich bin wie ein Tauber, nicht ich höre,
Und wie ein Stummer, — der nicht öffnet seinen Mund.
15. Und ich ward — wie ein Mensch, der nicht höret,
Und in dessen Mund nicht — Gegenreden.
16. Denn auf dich, o Jahve, ich harre,
Du wirst erhören — Herr, mein Gott!
17. Denn ich spreche: dass sie nur nicht frohlocken über mich,
Die bei'm Wanken meines Fusses — prahlen wider mich!
18. Denn ich bin dem Falle bereit
Und mein Schmerz — ist vor mir immerdar.

Ausdruck von dem durch seine Seelenleiden körperlich Zerrütteten und Erschöpften ist nicht stärker als 6, 8. (13, 4) 31, 10. 40, 13. — — V. 12: Der Gedanke ist wie 27, 10. 31, 12. 69, 9. An den Aussatz, vgl. Hi. 19, 13. 14, ist nicht zu denken. — — V. 12: Gegenüber meiner Plage, sie nahe sich mir, dem von der Plage Getroffenen nicht. — נֶגַע steht von jeder Plage, jedem Schlage und Leiden. 39, 11. Hier sind die Angriffe seiner Feinde darunter verstanden und die äussere und innere Noth, in welche er dadurch gerathen ist. An Aussatz (Lev. 13. Hi. 19, 21) hier zu denken, liegt ganz fern. — — V. 13 vgl. 37, 32. Die da trachten nach m. S. Daher werden sie v. 20 seine Lebensfeinde genannt. — Zu הגה vgl. zu 5, 2. — —

V. 14 u. 15 sind eine Ausführung des דמם ליהוה 37, 7. Vgl. Jes. 53, 7. — V. 14: וכאלם vgl. 1 Sam. 10, 27. — לא יפ׳ f. אשר לא׳. — V. 15: Durch die Wiederholung des Gedankens aus v. 14 wird auf die Ergebenheit und Geduld noch mehr Nachdruck gelegt. ואין וגו׳ für ואשר אין. — תוכחות sind recht eigentlich Zurechtweisungen mit Worten. — — V. 16 erklärt, warum er so still und gefasst ausharrt, wie v. 14 u. 15 es besagen. הוחלתי Praes. wie אמרתי v. 17. Ew. §. 262. 4. — Du wirst antworten, nämlich thatsächlich, d. i. wirst erhören. — —

V. 17 erklärt, wie der S. desshalb auf Jahve seine Hoffnung setzt, weil, wie er fürchtet, die Feinde bei seinem völligen Untergange triumphiren werden, die sich jetzt bei seinem Unglück prahlend gegen ihn erheben. Da מות רגלי nothwendig dem v. 18 folgenden צלע entspricht und also von dem Leiden die Rede ist, worin sich der Leidende gegenwärtig befindet, nicht von seinem künftigen völligen Untergange, so kann das zweite Gl. nicht wie 28, 1 erklärt werden, sondern der Satz ist relat., und von denen ist die Rede, die schon jetzt gegen ihn prahlen, deren Triumph er aber für die Zukunft fürchtet. Zu אמרתי vgl. 16, 2. — Vor פן kann אִירָא ergänzt werden. Zu הגדיל על vgl. 35, 26. — — V. 18: Zu צלע vgl. 35, 15. Wie dort ist auch hier das Leiden gemeint, in welchem der S. sich schon befindet, nicht der erst gefürchtete Sturz und Untergang. Also ist נכון bereits s. v. a. hingegeben, zugesprochen.

19. Denn meine Sünde bekenn' ich,
Bin bekümmert — ob meiner Sünde.
20. Und meine Lebensfeinde sind stark
Und viel — meine Hasser ohn' Ursach'.
21. Und die da vergelten Böses für Gutes,
Sie befehden mich — für mein Jagen nach Gutem.
22. Nicht verlasse mich, Jahve!
Mein Gott, — nicht ferne sei von mir!
23. O eile zu meinem Beistand,
Herr, — mein Heil!

Für diese Auffassung spricht entschieden das folgende parallele Glied. — מכאוב steht wie 69, 27 und כאב 39, 3 zunächst vom Seelenleiden. Ist vor mir immerdar, weicht nicht von mir, begleitet mich fort und fort. Vgl. zum Ausdruck 44, 16. — — V. 19: Das כי begründet v. 18 und gehört zu 19—21. Zuerst besteht das Leiden, worin er sich nach v. 18 befindet, in der Qual seiner Sünde, zu welcher er sich in schwerem Kummer bekennt. — — V. 20: ואיבי חיים ist nach dem Parall. mit שׂנאי שקר, worüber 35, 19 zu fassen: meine Lebensfeinde d. i. die mein Leben hassen, ihm nachtrachten, vgl. 13. חיים ist Subst. und ohne Art., wie in gleicher Verbindung שקר. Ohne Noth conjecturirten Houbigant, Hitzig und Köster חָזָם nach 35, 19. 69, 5. עָצְמוּ kann von der Kraft, aber nach dem Parall. mit רבו (wozu 25, 19) von der Zahl verstanden werden. — — V. 21: Für mein Jagen nach dem Guten. Da sein ganzes eifriges Streben auf das Gute gerichtet war, so versteht es sich von selbst, dass er auch jetzt den Feinden, die jetzt ihn quälen, früher Gutes that. Vgl. 35, 12. Das Q'ri רָדְפִי f. K'tib רִדּוּפִי bringt die gewöhnliche Form und ist grammatische Correctur. Die Form des K'tib mit zurückgezogenem Acc. wegen des folgenden טוב ist die ächte, alte Form. Ew. §. 425. b. Vgl. eine ähnliche alte Form des Imperat. 26, 2. — —

V. 22. Vgl. vornämlich 22, 20, auch 10, 1. 13, 1. 22, 2. 35, 22. — — V. 23. Vgl. 40, 14. — Herr, mein Heil. Vgl. 35, 3 („sprich zu meiner Seele: dein Heil ich bin"). Der Schluss wäre matt, würde die Präp. ל wiederum vor תשועתי ergänzt. Wenn der S. v. 16 die Hoffnung ausspricht, dass Gott ihn erhören werde und hier v. 22 f. um Beistand fleht, so liegt darin, dass er der Vergebung seiner Sünde, die er bekennt (v. 4. 5. 19), innerlich bewusst geworden ist. Auf die Sündenvergebung muss auch die Rettung folgen.

XXXIX.

Der Ps. zerfällt in zwei Strophen, v. 2—7 und 8—14. Die erste schildert die geschichtliche Veranlassung und was bisher in dem S. vorgegangen, die andere, was jetzt in ihm vorgeht. Daran reiht sich die Schlussbitte. Die ersten beiden Strophen sind durch den Refrain v. 6 u. 12

deutlich von der Schlussbitte geschieden und durch Selah bezeichnet. — Der S. hatte es sich zum Gesetz gemacht, sich nicht mit seiner Zunge gegen Gott durch Rechten und Murren zu versündigen, da noch immer die Feinde, die ihn verfolgten, obwohl sie — wie es Gottes Gerechtigkeit fordert — längst geschwunden sein müssten. Er schwieg also hartnäckig und gezwungen, allein diess Schweigen hatte keine gute Wirkung, vielmehr ward sein Schmerz nur desto mehr aufgeregt; er brannte beim Anblick des Hohnes und der Feindschaft der Welt in ihm wie Feuer, er konnte es nicht mehr ertragen und liess der Zunge, der er Schweigen auferlegt hatte, freien Lauf. In den Worten, die er, murrend über die anscheinende Härte Gottes und rechtend, damals mit ihm sprach, richtet er die ungeduldige Aufforderung an Gott, ihm kund zu thun, wie lange sein Leben, und somit sein Leiden, noch dauern solle, das Leben, das doch so flüchtig und nichtig ist! 2—7. — Da nun Gott so hart ist, worauf soll der S. hoffen? Der Glaube giebt ihm die entscheidende Antwort ein: auf Gott! In dieser Hoffnung fleht er den Herrn an, ihn von den Folgen seiner Sünde zu erretten und ihn durch Untergang nicht zum Spotte seiner Feinde werden zu lassen! Und da nun der Glaube so entschieden und unerwartet gesprochen hat und die Hoffnung so lebendig in ihm geworden ist, hat er die Resignation erlangt, die er aus eigner Kraft (v. 3 u. 4) vergebens suchte. Er schweigt ruhig und rechtet nicht mit Gott, denn er weiss, dass eben Er, der die Seinen nicht verlassen kann, das Leiden über ihn verhängt hat. Er fleht nur, die Plage von ihm zu nehmen, denn er sei von der göttlichen Züchtigung erschöpft, und was er von sich selbst aussagt, spricht er auch im Allgemeinen in Beziehung auf alle Menschen aus und hofft durch diese Klage Gott zum Mitleid zu bewegen. Er fleht um Erhörung seiner Klage und nicht stillzuschweigen zu seinen Thränen, da er so hülflos ist, nichts Eigenes hat, sondern völlig abhängig ist vom Herrn. Er bittet, Gott möge sein erzürntes Antlitz abwenden, damit sein betrübtes sich aufheitern könne, ehe er auf immer dahin müsse; v. 8—14.

Der Psalm, der schon 1 Chr. 29, 15, vgl. hier v. 13, benutzt ist, athmet die tiefste Schwermuth über die Nichtigkeit und die Leiden des Lebens, die aber zu völliger, auf den hingebendsten Glauben gestützten, Resignation führt. Im ersten geschichtlichen Theile versetzt sich der S. in die Lage eines, der so eben die Anfechtung, gegen Gott zu murren und mit ihm zu rechten. Er ist von einer Plage (v. 11) getroffen, nämlich Frevler oder Thoren verfolgen ihn als seine Feinde (2 u. 9) und er betrachtet diess Leiden als Folge und Strafe seiner Verschuldungen (9. 12).

Dem Vorsteher, dem Jedithun. — Ein Gesang David's.

2. Ich sprach: Bewahren will ich meine Wege vor'm Sündigen
mit meiner Zunge,
Bewahren will ich meinem Mund den Zaum,
Da noch der Frevler vor mir ist.
3. Ich verstummte ganz, ich schwieg, zum Guten nicht,
Und mein Schmerz ward aufgeregt.
4. Warm ward mein Herz in meinem Innern, —
Bei meinem Sinnen entbrannte Feuer.
Ich redete — mit meiner Zunge:
5. „Lass wissen mich, Jahve, mein Ende —
Und das Ziel meiner Tage: was ist's?
Wissen will ich — wann auf ich höre!"

V. 2: Das Pf. אמרתי, sowie die folgenden v. 3 u. 4 sind als solche aufzufassen (vgl. 30, 7. 32, 5), nicht im Sinne des Praes. (wie Ew. §. 262 will), denn v. 2—6 schildern die geschichtliche Veranlassung. Ich sprach d. h. ich nahm mir fest vor. — Meine Wege d. h. meinen ganzen Wandel, meine Handlungen und Reden. — Vor'm Sündigen mit m. Z., d. h. dass ich nicht sündige mit m. Z. Zunge als Werkzeug der Versündigung, und diese besteht nicht in zornigen Reden gegen seine Feinde (wie 37, 1. 38, 4. 5), sondern nach v. 5—7, wo er sich selbst dazu hinreissen lässt, im Rechten mit Gott und Zweifel an seiner Gerechtigkeit, einer Sünde, deren sich Hiob im Anfange seiner Leiden nicht schuldig machte. Hi. 1, 22. 2, 10. — Dem Munde den Zaum bewahren d. h. ihn sorgfältig im Zaume halten. — In den Worten: da noch der Frevler u. s. w. liegt, was die Zunge zum Sündigen verführen könnte. Der Frevler, d. i. nach v. 9 sein Feind, der noch vor ihm ist, da er doch nach Aussprüchen, wie 37, 2. 36, längst geschwunden sein müsste, sucht noch immer ihm Verderben zu bereiten. — — V. 3: Ich verstummte ganz. Wörtl.: ich verstummte ein Schweigen, d. h. ganz und völlig. Durch das hinzugesetzte Nom. wird die Kraft des Vb. erhöht. Dem דומיה entspricht v. 10: „nicht werd' ich öffnen meinen Mund." — In מטוב fern vom Guten, d. h. ohne dass es gute Wirkung gehabt hätte, wird die negative Wirkung des Schweigens angegeben, in den folgenden die positive. Grade der Zwang, den er sich anthat, als er seinen Unmuth und Schmerz verhehlte, erregte diesen noch heftiger. Aus eigner Kraft suchte er die Resignation vergebens, diese kommt ihm erst plötzlich und unerwartet. Vgl. v. 10. — — V. 4: Ihm war wie dem Jeremias, in dessen Herzen und Gebeinen beim Anblick des Hohnes und der Feindschaft der Welt es wie brennendes Feuer war. Jer. 20, 9. Der S. war, gleich dem Propheten, „müde es zu ertragen und vermochte es nicht." — Sinnen nämlich über die Leiden, die er von den Frevlern und Feinden zu erdulden hatte. Ueber הגה vgl. zu 5, 2. — „Ich redete mit meiner Zunge", der er nach v. 2 Schweigen auferlegt hatte, und zwar sprach er damals die mit Gott rechtenden Worte v. 5—6. Die Worte weisen auf v. 2 zurück, wie Hi. 3, 1 auf 1, 22. 2, 10. — — V. 5: Die Aufforderung, ihm kund zu thun, wann sein Leben und Leiden ein Ende habe und der Wunsch, dass es bald damit zu Ende sei (wie ihn auch Hi. 6, 7 ff. ausspricht), wird durch die Klage über die Hinfälligkeit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens v. 5—7 (vgl. Hi. 7, 7. 14, 1 ff. 16, 22) verstärkt.

6. „Siehe, gleich Spannen hast du gegeben meine Tage —
Und mein Leben wie Nichtsein vor dir;
Nur zu eitel Nichtigkeit ist der Mensch — bestellt!“ [Pause.]

7. „Nur im Bilde wandelt der Mensch, —
Nur eitel sie lärmen,
Er schüttet auf und weiss nicht, wer sammelt es?“

8. Und nun, was hoff' ich, Herr?
Meine Hoffnung — steht zu dir!

9. Von all meinen Missethaten mich errette, —
Zum Hohn der Thoren — nicht mich mache.

10. Verstummt' ich bin, nicht werd' ich öffnen meinen Mund,
Denn du hast es gethan!

Denn welch ein Missverhältniss liegt zwischen der Schwere der Leiden, welche das Leben unerträglich machen, und der Kürze desselben! Wie zeugt die Vergänglichkeit des Lebens von der Härte Gottes, welche das so kurze Leben so reich an Leiden sein lässt! — Mein Ende d. h. das Ende meines Lebens und somit auch meiner Leiden, vgl. Hi. 6, 11. Im Parall. damit: die Ausdehnung (das Ziel) meiner Tage, was es ist, d. h. wann meinen Lebenstagen ein Ziel gesetzt ist. Was aufhörend (nämlich zu leben und zu leiden) ich bin, d. h. wann ich aufhöre. Das מה steht beide Male als *adv. temp.*, wie ö., z. B. in עד־מה. — — V. 6: Der Plur. (Accus.) טֹפָחוֹת enthält den Begriff einige Handbreiten oder Spannen. Ew. §. 536. — Zum ה in נתתה vgl. zu 4, 8. — Zu חלד vgl. zu 17, 14. — Vor dir d. h. steht unter deiner Leitung und Anordnung. Von Gott ging die Bestimmung aus. Dem vor dir entspricht im ersten Gl. du gabst und im dritten: er ist verordnet, bestellt, näml. von Gott. Dass das נצב ausdrücklich hinzugefügt ist, um dem Vorhergehenden zu entsprechen, ersieht man daraus, dass es v. 12, wo das Vorige fehlt, nicht steht. — Zu אך vgl. 45, 14. — — V. 7: Der Schlussgedanke v. 6 wird hier individualisirt. Im Bilde, so dass er gleichsam vom Schattenbilde (צֶלֶם 144, 4) des Daseins, ohne Wirklichkeit und Dauer umkleidet ist. Im Bilde = als B. Vgl. zum ב 31, 22. — Zur Form יהמיון vgl. zu 36, 8. Vgl. המון 37, 16. הבל Adverb. = שׁקר, הגם. — Das Suff. in אספם steht neutrisch und bezieht sich auf das Aufgeschüttete oder Gesammelte. — —

V. 8: ועתה folgert aus allem Vor. wie 2, 10. Und nun, da du dich nämlich so hart zeigst, wie v. 5—7 geschildert ist, worauf hoffe ich? Scheint nicht jede Hoffnung für diese kurze Spanne Zeit und ehe ich dahin fahre (v. 13) verloren? Allein der Glaube bricht plötzlich, allen Unmuth besiegend, in ihm hervor und er spricht: meine Hoffnung steht zu dir, ist auf dich gerichtet. — — V. 9: פשעים sind hier die Strafen für die Missethaten (vgl. zu 31, 11. 38, 5), nämlich den Anfeindungen der Bösen v. 2. 9. — Zu חרפת נבל vgl. 22, 7. Zu נבל vgl. zu 14, 1. — — V. 10: Denn du hast es gethan d. h. du hast das Leiden über mich verhängt. Darin findet der Leidende Trost und Hoffnung, denn Gott wird die, welche auf ihn hoffen (vgl. v. 8), nicht zu Schanden werden lassen. Zu עשה vgl. zu 22, 32. 37, 5. 52, 11. — —

11. Wend' ab von mir deine Plage,
Vom Streiten deiner Hand — vergeh' ich.
12. Wenn mit Strafen ob Verschuldung du züchtigest einen,
So machst zerfliessen du, wie die Motte, was er liebet,
Nur — Eitelkeit sind alle Menschen. [Pause.]
13. Mein Gebet o höre, Jahve,
Und mein Schreien nimm zu Ohren, —
Zu meinen Thränen — nicht schweige,
Denn ein Fremdling bin ich bei dir,
Beisass — wie alle meine Väter.
14. Schau weg von mir, dass ich mich erheitern möge,
Bevor dahin ich geh' und nicht mehr bin.

V. 11: Zu נגע vgl. zu 38, 12. — — V. 12: Das erste Gl. ist Bedingungssatz ohne אם und ותמס (Hiph. von מסס eigtl. du machst zerfliessen, d. i. verzehrst), ist Folgerung. תוכחות (38, 15) steht hier von (thatsächlichen) Zurechtweisungen (durch Anklage), also insofern von Strafen. Wie die Motte, nämlich zerfliessen macht, verzehrt, denn Motte ist immer Bild der Vernichtung. — חמודו eigtl. sein Begehrtes, Geliebtes, d. i. Alles was er liebt, woran er seine Lust hat. — — V. 13: Der Sinn ist: Erhöre mich, da ich völlig hülflos bin, nichts Eigenes habe, sondern bei dir, als dem Eigenthümer, nur als ein Fremdling oder Beisass (eig. Einlieger) nur geduldet bin. Als ein Fremdling lebt der Israelit bei Jahve, dem Herrn und Besitzer des Landes. Lev. 25, 23 vgl. Gen. 23, 4. 1 Chr. 29, 15. — — V. 14: הָשַׁע Imper. Hi. f. הַשְׁעֵה von שׁעה, des Gutturales wegen mit dem Ton auf der letzten Sylbe (st. הָשַׁע). Die Gutturalen ziehen den Ton zuweilen auf sich. Ew. §. 55. 292. Er fordert Gott auf, das zürnende Antlitz abzuwenden, damit das eigene sich erheitere. Vgl. die Parall. Hi. 14, 6. 7, 19. — Zu ואבליגה (Ew. §. 618) ergänze man פָּנַי, was Hi. 9, 27 ausdrücklich dabei steht. Vgl. noch Hi. 10, 20. —

XL.

Das Lied zerfällt in zwei Theile zu 10 und 7 Vv. Im ersten Theil ist das Strophenschema 3, 2, 3, 2, im zweiten 2, 2, 2, 1. Zehnmal kehrt der Gottesname wieder (denn nur der Gottesname ohne Suff. ist bei dieser Zählung bedeutsam, daher אלהי v. 18 nicht mitgezählt werden kann), neunmal Jahve und einmal (18) Adonai (darüber zu 16, 2); jeder der beiden Theile enthält den Gottesnamen fünfmal. — In schwerem Leiden harrte der S. fest auf den Herrn, da errettete ihn dieser und der Gerettete stimmte einen Lobgesang Gottes an. Viele, wenn sie die Errettung kennen lernen, werden Ehrfurcht vor Jahve und Vertrauen zu ihm gewinnen, 1—4. Der Lobgesang preist den Mann, der sein Vertrauen auf Jahve setzt und sich nicht an Menschen anschliesst, die

auf ihre eigene Kraft stolz sind und abtrünnig von Gott ihr Vertrauen auf die Götzen setzen. Wie belohnend ein solches Gottvertrauen sei, begründet der S. aus dem Leben des Volkes. Gott hat sich durch seine Wunderthaten und seine Gedanken gegen Israel als der Unvergleichliche erwiesen, dessen Gnaden nicht zu zählen sind. Wie könnte der S. würdig, wie er es doch wünschte, dem Herrn danken? 5—6. An äussern Opfern, als solchen, hat Gott als Danksagung nicht Wohlgefallen, er verpflichtet den Menschen vielmehr zum Gehorsam. Unter solchen Umständen kommt der S., zu thun, wie es dem Herrn wohlgefällig und wie dessen Wille im Gesetz ihm vorgeschrieben ist. Er hat, um Gott den Dank zu bezeigen, einzig daran Wohlgefallen, den Willen Gottes durch die That zu vollbringen, und das Gesetz ist ihm nicht blos äusserlich vorgeschrieben (so dass er genug gethan zu haben glaubte, brächte er jene blos äusseren Opfer v. 7), sondern in's Innerste eingeschrieben, 7—9. Aber auch in Worten will er danken und dem rettenden Gott dankbar Preis singen, 10—11. — Er selbst hat aus jenem Lobgesange den rechten Trost geschöpft, denn er ist nun der fortdauernden Huld und Wahrheit Gottes noch gewisser geworden und, in einer Zeit, da neue Gefahren ihn bedrohen und er „elend und arm" ist (v. 18), wird das Dankgebet zur Bitte um Errettung, da er wiederum von Leiden, die ihm seine Feinde bereiten, umgeben ist und er darin die Strafe für seine Sünden sieht, die ihn völlig daniederdrückt, 12—13. Gott möge ihn erretten, die Feinde aber zu Schanden werden lassen, 14—15, die Feinde, die schon über seinen Untergang triumphiren. Alle wahren Gottesverehrer werden an seiner Errettung einen höheren Antheil nehmen, 16—17. Er schliesst mit der Bitte an Gott, mit seiner Hülfe nicht zu zögern.

Die Situation ist wie Ps. 9. Auch dort beginnt der S., wie hier, mit Preis und fleht dann um neue Rettung. Ein individueller Charakter ist auch hier nicht nachzuweisen; die Wendungen v. 4 u. 17 sind wie 22, 24. 35, 27. 69, 33. Wir haben ein Gemeindelied vor uns, wie selbst der erste Theil v. 4 („durch das Lob unserem Gotte") und v. 6 („deine Gedanken gegen uns") verräth; namentlich ist auch zu beachten, dass der Gedanke v. 5 durch die Anwendung auf das ganze Volk v. 6 begründet wird.

Ps. 70, wo v. 14—18 unseres Liedes wiederkehren, ist ein späteres liturgisches Excerpt, mit einigen absichtlichen Veränderungen, wie Ps. 53 vgl. 14, und 2 Sam. 22 vgl. Ps. 18. Statt מזמור findet sich dort die schon aus Ps. 38, 1 bekannte Ueberschrift להזכיר, da nur der Theil des Liedes herausgehoben ist, der das Leid dem Herrn in Erinnerung bringen soll und die Bitte enthält. Der Urheber jenes Excerptes wollte dasselbe aber ausdrücklich als den Theil eines Ganzen angesehen wissen. Um darauf hinzuweisen, vollendet sich das Lied in der Fünfzahl, als der Zahl des Unvollendeten, die auch in Ps. 43 eine nähere Beziehung zu der Zehnzahl in Ps. 42 andeutet.

Die beiden ersten Vv. des zweiten Theiles oder der Bitte wurden also weggelassen, zumal da v. 12 sich genau auf den ersten Theil (v. 10. 11) bezieht und v. 13 ohne v. 12 nicht bestehen konnte. Auch der Gottesname ohne Suff. erscheint fünfmal, und um diese Zahl zu gewinnen, wird אלהי v. 18 mit יהוה vertauscht. Dreimal, v. 14. 17. 18, setzt er Elohim statt Jahve oder Adonai, am Anfang und Schluss wechselt aber Elohim mit Jahve, so dass Elohim am Anfange und Jahve am Schlusse steht, er also von dem allgemeinen Gottesnamen zu dem nationalen aufsteigt, um dadurch den tröstlichen Gedanken anzudeuten, dass der Gott Israel's die Gottheit überhaupt sei (vgl. Ps. 8).

Dem Vorsteher. Von David, ein Gesang.

2. Ich harrte fest auf Jahve,
Da neigt' er sich zu mir —
Und hörte meine Bitte.
3. Und hob mich aus tosendem Schlund, aus schlammigem Koth
Und stellte auf einen Felsen meine Füsse,
Festigend meine Schritte.
4. Und gab in meinen Mund ein neues Lied,
Lob unserem Gotte,
Sehen's werden Viele, dass sie sich fürchten
Und vertrauen auf Jahve.

V. 2: יקוה קׄ. Der vorgesetzte Inf. abs. verleiht der Handlung Nachdruck. Ew. §. 584. Alles kommt im Leiden auf das geduldige Harren an. — — V. 3: בור ist allerdings eigentl. Grube, Cisterne (Ken. I. 50. Anm. 4), hier aber, wie Brunnen 69, 16 vgl. v. 3, Bild einer grossen Wassertiefe, was um so weniger auffallen kann, da בור 28, 2 sogar Bild des Scheôl ist. Dass nicht an eine Cisterne im eigentlichen Sinne zu denken sei (wie בור auch Klagl. 5, 53. 55 bildlich steht, wie man aus v. 52 ersieht), zeigt das Gegenbild vom Felsen (vgl. 18, 3. 34 u. ö.), sowie das Wort שאון, denn dieses ist niemals Sturz, Einsturz (Verderben), so dass man erklären könnte Grube des Sturzes oder des Verderbens (vgl. באר־שחת Brunnentiefe 55, 24), sondern überall, auch Jer. 46, 17, Tosen, Lärmen, vgl. Am. 2, 2. Jer. 48, 46. 25, 31. Jes. 13, 4. 17, 12 und parall. mit המון. Hier steht es von dem Tosen der Wasser der Tiefe, wie Ps. 65, 8. Jes. 17, 12, was auf eine Cisterne im eigentlichen Sinne nicht passen würde. Dass grosse Wasser und Wassertiefen Bilder für grosse Gefahren sind, lehrt die Anm. zu Ps. 18, 5. Vgl. übrigens zum Bilde 30, 2 m. v. 4. — Koth des Schlammes oder schlammigter Koth, nämlich der Wassertiefe, steht bildlich, wie Ps. 69, 3 יון und das. v. 15 טיט. — Festigend m. Schr. Weil er im Schlamme nicht fest zu stehen vermochte. Vgl. 69, 3. — — V. 4: Das neue Lied (worüber zu 33, 3) und das Lob, das er anstimmte, kann zunächst auf das Lied v. 5—11 bezogen werden, wie auch der S. Ps. 22, 23 einen solchen Lobgesang inmitten der Noth anhebt, welcher v. 24 folgt, und wie der S. 42, 9 mitten im Leiden, aber durch Gottes Gnade getröstet, ihm lobsingt. Auf den

5. Glücklich der Mann, — der da Jahve macht zu seiner Zuversicht,
Und nicht sich wendet zu den Trotzigen — und den Abtrünnigen zur Lüge.

6. Viel machtest du, du Jahve, mein Gott, deiner Wunder
Und deine Gedanken — gegen uns:
Nichts ist zu vergleichen Dir! —
Wollt' ich sie künden und melden,
Sie sind grösser, — als zu zählen.

7. An Schlacht- und Speiseopfer nicht hast du Gefallen, —
Die Ohren hast du gegraben mir,
Brand- und Sündopfer nicht begehrst du.

Gesang folgt dann das Gebet, wie Ps. 22 u. 42, 10. — Das unserem Gotte bereitet auf das Folgende: sehen (nämlich die Errettung) werden's Viele vor. — Dass sie sich fürchten, d. h. Ehrfurcht haben vor der Majestät Gottes, welche sich in der Errettung so herrlich offenbart hat. Die Paronomasie יראו רבים ויִ auch 52, S. 64, 9. 10, vgl. auch Jes. 41, 5. Ueber das Vav, den Zweck ausdrückend, vgl. zu 9, 10. — Und vertrauen, weil auch sie, nach solcher Machtoffenbarung Gottes, desto sicherer auf seine Hülfe rechnen können. — —

V. 5: Zum ersten Gl. vgl. 52, 9. Die Schilderung ist ganz allgemein im Pf. (שם) im Sinne des Praes., wie z. B. Ps. 39, 12 f. מבטח ist Gegenstand des Vertrauens, der Zuversicht, wie 71, 5. — Sich wenden zu einem d. h. sich ihm anschliessen, seine Grundsätze zu den seinigen machen. Vgl. Hi. 36, 21. Ez. 29, 16. — Das Hapaxl. רָהָב ist der Stolze, Trotzige, der sein Vertrauen auf seine Kraft setzt und nicht auf Gott. — Die Abtrünnigen (שׂוּט = שָׂטָה Ew. §. 503) zur Lüge, sind die zur Lüge, zu allem Falschen, auch Götzendienst, abweichenden und sich neigenden Leichtsinnigen, deren Gemeinschaft von selbst zum Götzendienst führt. — — V. 6: In אתה wird die Person nochmals nachdrucksvoll hervorgehoben, wie 56, 9. — Die Worte: und deine Gedanken stehen absolut voran. Gegen uns. Das אֶל entspricht dem gr. *πρός*, vgl. חשב אל. — אין ע׳ eigtl.: Es ist nicht Gleichstellen gegen dich = nichts ist zu vergleichen dir. — אגידה ואדברה ist Bedingungssatz, Ew. §. 626. — Zu עצמו מספר vgl. 71, 15 a. S. סַפֵּר wie 50, 16. — —

V. 7: Im ersten und dritten Gl. verwirft der S. die falsche Art der Gottesverehrung und stellt im mittleren die richtige auf. Die falsche Schätzung des äusseren Gottesdienstes (vgl. Ps. 15 u. 24), die Opfer, als solche, als blos äussere Leistungen, ohne Gehorsam und Befolgung des im Gesetze ausgesprochenen göttlichen Willens, wie sie Jes. 1, 11 f. geschildert sind, werden hier, wie Ps. 50, 8 f. 51, 18. 69, 32, gradezu und ohne alle Beschränkung, als gar nichts werth, verworfen; so auch 1 Sam. 15, 22. Die mosaische Opfergesetzgebung wird durch diese Aussprüche ebensowenig in Abrede gestellt, wie durch Hos. 6, 6. Mich. 6, 7. Jer. 7, 21—23. Jes. 66. Vgl. Ken. I. 555 f., vgl. 536 f. Allein Opfer haben nur als Abbild innerer Zustände Bedeutung, Lev. 26, 31 vgl. Gen. 4, 3—5. — Schlachtopfer (זבח = זבח שלמים) und unblutiges Opfer (מנחה) werden als Friedensopfer zusammengestellt, Brand- und

8. Da sprach ich: siehe, ich komme,
In dem Rollenbuch — ist mir vorgeschrieben.

Sündopfer, weil der Opfernde von ihnen keinen Theil erhielt. — Die Worte: die Ohren hast du gegraben (f. durchgraben) mir, machen nicht die Annahme einer Parenthese (vgl. 45, 6 und Anm. zu 49, 9) nöthig. אזנים steht hier dichterisch ohne Art., wie in der verwandten Redensart פתח oder העיר אזן Jes. 50, 4. 5, und es kann, wie dort, auch zunächst nur von leiblichen Ohren die Rede sein. Die Modification graben f. durchgraben kann nicht auffallen; dass כרה nicht durchbohren sei, sahen wir zu 22, 17. Der Sinn ist: du hast mich hörend, gehorsam gemacht, zum Gehorsam verpflichtet. Das Bild ist wohl zunächst entlehnt aus Ex. 21, 6, wo dem Knechte, welcher sich seinem Herrn ganz und für immer ergab, zum Zeichen des Gehorsams am Ohr durchgraben wurde. In diesen Worten ist nicht die Rede von einer göttlichen Offenbarung in Beziehung auf den Gottesdienst, so dass man, indem das Fehlen des Artikels vor אזנים urgirt würde, die Worte: „Ohren hast du mir gegraben" erklärt: du hast mir etwas eröffnet, was gemeine Menschen nicht wissen. Ohren soll dann f. geistige Ohren stehn, was sich durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen lässt. Die jedem einsichtsvolleren Israeliten allgemein anerkannte Wahrheit, dass das Opfer als blos äusserer Werkdienst gar keinen Werth habe (Ken. I. 536. Anm.), kann hier auch gar nicht Gegenstand einer besonderen Offenbarung sein. Endlich sprechen für die von uns angenommene Erklärung solche Stellen, wo Gehorsam und Opfer sich eben so gegenübergestellt werden: 1 Sam. 15, 22. Jer. 7, 22. 23. Ps. 51, 18. 19. Man darf sich also durch den Sinn der verwandten Redensarten הֵעִיר אֹזֶן Jes. 50, 4, פתח א׳ das. v. 5, גלה א׳ 1 Sam. 20, 2. 22, 8, die allerdings den Sinn des Offenbarens haben, in der Auffassung unserer Stelle nicht irre leiten lassen. Im Text der LXX. steht jetzt: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* „einen Leib hast du bereitet mir", wonach die Stelle auch Hebr. 10, 5 angewandt ist. Man hat sich auch bemüht, die ursprüngliche hebr. LA. nach dieser griechischen zu ermitteln, allein da schon die Vulg. *aures* übersetzt (nicht *corpus*), so erhellt, dass in den LXX. früher *ὠτία* gestanden haben müsse. *Σῶμα* ist wohl erst durch einen Christen eingeschoben worden. Uebrigens kommt כרה in der Bedeutung „bereiten", worin es hier d. LXX. nehmen, nirgends vor, auch Hos. 3, 2 nicht. — — V. 8: Da, da du nicht Opfer verlangst, sondern mich zum Gehorsam verpflichtet hast. אז steht wie 56, 10. Jer. 22, 15. — Ich komme, näml. zu deinem Hause 5, 8 = ich erscheine vor deinem Angesicht 42, 3, oder: zu dem Altar Gottes 43, 4 (nicht mit Opfern, welche du nicht begehrst, sondern) um bereitwillig deinen Willen zu thun. — In dem Rollenbuch ist mir vorgeschrieben, d. h. nach dem Zusammenhange, vgl. v. 9, darin ist mir das Mittel gegeben, deinen Willen zu erkennen und zu thun. Vgl. Jos. 1, 7. 1 Kön. 2, 3. Unter Rollenbuch (מגלת ספר, worüber Ken. I. Einl. XXIX) ist das ganze Gesetzbuch gemeint (ebd. S. CXXV). Das Fehlen des Art. kann schon wegen der Dichtersprache nicht auffallen, auch kann man Stellen wie 2 Kön. 22, 10 vergleichen, wo ספר auf ספר התורה das Gesetzbuch v. 8 hingewiesen und ein Exemplar des Gesetzbuches gemeint ist. כתב mit על der Person: schreiben was einem obliegt, d. i. vorschreiben, wie 2 Kön. 22, 13. Man darf nicht erklären: ich komme mit dem R. (בוא mit ב wie 66, 13. 71, 16).

9. Zu thun deinen Willen, mein Gott, hab' ich Gefallen
Und dein Gesetz — ist in meinem Innern.

10. Ich verkünde Gerechtigkeit in grosser Gemeinde, —
Siehe, meine Lippen nicht werd' ich hemmen,
Jahve — Du weissest es!

11. Deine Gerechtigkeit nicht berg ich in meinem Herzen, —
Deine Treue und dein Heil sag' ich aus,
Nicht verhehl' ich deine Gnad' und deine Wahrheit — in grosser Gemeinde.

12. Du, Jahve, — nicht wirst du hemmen deine Erbarmung vor mir,
Deine Gnad' und deine Wahrheit — beständig werden sie mich bewahren.

13. Denn es umgeben mich Uebel bis zur Unzahl, —
Es erreichen mich meine Verschuldungen,
Und nicht vermag ich zu sehn,
Ihrer sind mehr, als die Haare meines Hauptes —
Und mein Herz hat verlassen mich.

---

denn Athnach trennt das Vb. vom Folgenden und der Parall. würde dadurch zerstört. — — V. 9: לעשות רצונך (143, 10) abhängig von חפצתי, dieses steht in Beziehung auf לא חפצת v. 7. — בתוך מעי vgl. 22, 15. Jer. 15, 16. Das Gesetz ist ihm nicht blos äusserlich vorgeschrieben (v. 8), sondern in's Innerste, in's Herz eingeschrieben. Diese Worte erklären also recht eigentlich, wie der Sänger kommt (v. 8). Vgl. Anm. zu 37, 31 i. A. und Ken. I. 548. — —

V. 10: בָּשַׂר wie 68, 12. Das Pf. von der gewiss eintreffenden Zukunft, reiner wird nachher das Futur. im Impf. ausgedrückt. — צדק ist auch hier das Gerechtsein Gottes, צדקה v. 11 die Eigenschaft. — בקהל רב 22, 23. — Der S. kann sich, seiner Wahrhaftigkeit bewusst, in den Worten: Jahve, du weissest es (Jer. 15, 15. 17, 16) auf das Zeugniss Gottes selbst berufen. — — V. 11: Er birgt Gottes Gerechtigkeit nicht in seinem Herzen, er muss seiner inneren Bewunderung denselben Ausdruck geben. Die Pff. stehn wie v. 10. — אמר wie 145, 6. 11 = הגיד. — Zu אמתך vgl. zu 25, 5. — —

V. 12: Nicht wirst du hemmen geht zurück auf v. 10: nicht werd' ich hemmen; so gehn auch die Worte: deine Gnad' und deine Wahrheit u. s. w. auf die Schlussworte in v. 11. Zum Ausdruck des zweiten Gl. vgl. 25, 21 vgl. 23, 6. 61, 8. — — V. 13: אפף, vgl. 18, 5, verbindet sich hier stärker mit יעל. „Er sagt, er sei nicht nur von allen Seiten umgeben, sondern die Masse der Uebel liege auch auf seinem Herzen." Calvin. — Zum Ausdruck: es erreichen mich m. V. vgl. Dt. 28, 15 (1 Sam. 28, 10). Meine Verschuldungen, nämlich in ihren Folgen, vgl. zu 31, 11. Das: und nicht vermag ich zu sehn bezieht sich auf die vor Erschöpfung geschwundene Sehkraft (6, 8. 13, 4. 31, 10. 38, 11) und entspricht dem: „mein Herz hat mich verlassen", sowie das: „ihrer sind mehr" u. s. w. dem: „bis zur Unzahl." — Die Vergleichung einer Vielheit mit den Haaren des Hauptes noch 69, 5. — Zu: mein Herz hat m. v. ist der parall. Ausdruck: meine Kraft hat m. v. 38, 11. — —

14. Gefall es dir, Jahve, mich zu retten,
Jahve, zu meinem Beistand o eile!
15. Seien zu Schanden und schaamroth insgesammt,
Die da trachten nach meiner Seele; — sie wegzuraffen;
Weichen zurück und seien beschämet,
Die da begehren mein Unglück.
16. Mögen sie erstarren in Folg' ihrer Schand',
Die da sprechen zu mir: — „ha!“ „ha!“
17. Frohlocken werden und sich freuen in dir —
Alle die dich suchen;
Sagen beständig: „Gross ist Jahve!“
Die da lieben — dein Heil!
18. Und ich, — elend und arm,
Der Herr wird gedenken mein.
Mein Beistand und mein Retter bist du,
Mein Gott — nicht zögre!

V. 14: Ps. 70, der mit v. 14 beginnt, ist רצה ausgelassen, weil (mit Hengstenberg's Ausdruck) „dadurch der Anfang einen abrupten Charakter erhielt und das Ganze die Natur eines Fragments.“ — — V. 15. Vgl. 35, 4. 26. Es fehlen 70, 3 die Worte יחד und לספותה, um der Kürze willen. — —

V. 16: Für ישמו hat Ps. 70, 4 יָשׁוּבוּ, etwa nach Ps. 6, 11. — Zum zweiten Gl. vgl. 35, 21. 25. — — V. 17. Vgl. v. 4, wohin die Worte zurückkehren, 22, 24 u. 35, 27 (womit der Ausdruck vornämlich stimmt) u. 69, 33. — —

V. 18: יַחֲשֹׁב־לִי mit Chateph, wie 2 Sam. 19, 20, vgl. Ew. §. 168. Ps. 70, 6 חוּשָׁה־לִי, damit das Ende zum Anfange zurückkehre.

XLI.

Der Ps., aus zwölf Versen bestehend, zerfällt in drei Theile und vier dreiversige Strophen (ganz wie Ps. 2). Der erste Theil v. 2—4 weiset, mit Rücksicht auf den S. selbst, die Berechtigung des Barmherzigen auf Hülfe in der Zeit der Noth nach; der zweite, v. 5—10, welcher in zwei Strophen v. 5—7 u. 8—10 zerfällt, weiset die Noth wie sie den S. selbst betroffen, nach und daran schliesst sich v. 11—10 die Bitte und Zuversicht der Erhörung. — Der S. preist den glücklich, der (wie er es gethan) dem Unglücklichen seine Theilnahme beweist, ihn wird — denn er hat sich ein Anrecht darauf erworben — der Herr am Tage des Unglücks erretten und vor seinen Feinden bewahren und sein Schmerzenslager ganz in ein Freudenlager verwandeln, v. 2—4. Der S. befindet sich in einer solchen Lage und er nimmt den Lohn dessen, der gegen Gebeugte am Tage des Unglücks barmherzig ist, für

sich in Anspruch, da er unter den Nachstellungen seiner Feinde leidet, welche ihn im Unglück noch auf's grausamste verhöhnen. Er fleht, seine tiefbetrübte Seele zu heilen, da sie die Folgen seiner Sünde zu tragen hat. Gram und Elend, ihm verursacht durch seine Feinde, haben ihn auf's Krankenlager geworfen (V. 9 vgl. v. 6) und er ist dem Tode nahe. Seine boshaften Feinde besuchen ihn, ihr Mund redet freundlich, aber ihr Herz ist voll Bosheit und wenn sie von ihm herausgegangen sind, bringen sie boshafte Verläumdungen über ihn unter die Leute, 5—7. Seine Feinde ersinnen böse Plane gegen ihn und flüstern sich einander ihre Freude darüber zu, dass sie gelingen und dass es mit dem krank daniederliegenden S. bald ganz zu Ende ist. Selbst der Freund, mit dem er früher in den vertraulichsten Verhältnissen lebte und der ihm Alles verdankte, behandelt ihn verächtlich, 8—10. Da sein Leiden so gross ist, fleht er den Herrn um Erbarmung und Wiederherstellung an; er will seinen Feinden strafend vergelten. Darin, dass der Feind nicht über ihn triumphiren wird, thut sich Gottes Wohlgefallen an ihm kund. Der S. hegt das zuversichtliche Vertrauen, dass Gott (während seine Feinde dem Untergange geweiht sind) ihn unterstützen, ihn mit seinem Schutze und seiner Fürsorge beistehen wird, 11—13. —

Der S. liegt, dem Tode nahe, danieder und zwar — da v. 2—4 zugleich mit besonderer Beziehung auf den Sänger selbst gesprochen sind, nach v. 4 daselbst, so wie nach dem Ausdruck v. 9 u. 11 selbst — auf dem Krankenlager. Er verlangt v. 5. Heilung für seine (betrübte) Seele, also rührt der Zustand körperlicher Zerrüttung, wie im Ps. 6. 38 u. aa., von Gram und Kummer über die Angriffe boshafter Feinde her, v. 3, 6—10, daher auch v. 12 in der Bitte nur um Sieg über die Feinde gebeten wird. Dieses Leiden sieht er als Strafe seiner Sünden an, v. 5. Dass sich bei diesen Anfeindungen besonders Einer am thätigsten erwies, besagt v. 7 nicht; der Feind ist dort und v. 12, nach v. 6, eben so allgemein zu verstehn, wie der Freund v. 10. Kraft der eignen Erfahrung fühlt es der S. während seiner Krankheit doppelt, dass der gegen den Unglücklichen Milde und Sanfte seelig zu preisen sei und ein Recht habe, gerettet zu werden, sei es aus Krankheit oder sonst aus Leiden, der Mitleidlose und Schadenfrohe aber immer sich selbst das Verderben bereite. Der Ps. scheint eine ganz individuelle Veranlassung zu haben.

Dem Vorsteher. Ein Gesang David's.

2. Glücklich, wer da klüglich handelt gegen den Gebeugten,
Am Tage des Unglücks — wird erretten ihn Jahve.

V. 2: Glücklich, wer da klüglich handelt, nämlich: wie ich es gethan, da ich dem Gebeugten Theilnahme bewies, wie man nach 35, 13. 14 zu erklären hat. Auch die Worte v. 6—10, wonach der leidende S. grade das Gegentheil erfährt, bezeugen es, dass der S. das v. 2—4 scheinbar allgemein Gesagte auf sich bezieht und daraus

3. Jahve — bewahren wird er ihn und am Leben ihn erhalten,
Er wird beglückt im Lande
Und nicht mögst du geben ihn — in den Willen seiner Feinde.
4. Jahve — stützen wird er ihn auf dem Siechbett;
Sein ganzes Lager — wandelst du in seiner Krankheit.
5. Ich spreche: Jahve begnade mich,
O heile meine Seele, —
Denn gesündigt hab' ich gegen dich.
6. Meine Feinde — sprechen Böses von mir:
„Wann wird er sterben, — dass umkommt sein Name?"
7. Und wenn er gekommen, zu schauen,
Trug er redet, —
Sein Herz — er sammelt sich Bosheit,
Heraus — er geht auf die Gasse, redet.

---

erklärt sich auch die subjectiv-affectvolle Negation v. 3. S. das. השכיל klüglich handeln, vgl. 2, 10, hier m. אֶל gegen einen. Er handelt klüglich, weil er sich durch solche Barmherzigkeit ein Anrecht auf Errettung erwirbt, wenn auch für ihn der Tag des Unglücks kommt. — דַּל von דלל = דלה schöpfen, eig. den Eimer herablassen (s. zu 30, 2), daher דל der Gebeugte, Niedere. Vgl. im Deutschen Thal, Nd. *dàl*, nieder. — — V. 3: Zu חיה vgl. 22, 30. Statt וְאַשֵּׁר Q'ri: וְאֲשֶׁר, damit die Cop. nicht fehle. Allein der Fall ist wie v. 7 a. E. Zu: er wird beglückt im Lande, vgl. die Verheissungen 25, 13. 34, 15. 37, 3. 27. — יואל וגו׳ Die subjectiv-affectvolle Negation (worüber zu 34, 6) erklärt sich hier daraus, dass der S. hier v. 2—4 zunächst Alles auf sich selbst bezieht. Zu נתן בנפש vgl. zu 27, 12 und zu 17, 9. — — V. 4: Lager steht f. den Zustand des Kranken. Du wandelst es in seiner Krankheit in ein Freudenlager. Vgl. zu הפך 30, 12. — —

V. 5: Auf אני liegt Nachdruck. Ich, der ich nur einen solchen Tag des Unglücks (v. 2) erlebe, ich, der Barmherzigkeit gegen den Gebeugten geübt und darum ein Anrecht auf die göttliche Errettung hat. אמרתי als Praes. wie 27, 8. 31, 15. 23. — רפאה׳ Ueber das ה am Vb. לה״ Ew. §. 294. O heile m. S., denn diese ist von Gram und Kummer ob der Anfeindungen der Bösen belastet und daher auch der Körper daniedergeworfen worden; heilt der Schmerz der Seele, dann auch das körperliche Gebrechen. Der Grund, warum die Seele zu heilen sei, liegt in den Worten: denn gesündigt hab' ich gegen dich d. h. denn ich leide für meine Sünde, vgl. 31, 11. 32, 5. 38, 4. 5. 19. 40, 13. 51, 7. Durch diess Bekenntniss glaubt sich der Dulder innere Ruhe und Erleichterung, so wie die Gnade Gottes zu verschaffen. Das לך drückt die Innigkeit des Gefühles aus, wie 51, 6. 71, 16 (vgl. Jes. 42, 24. Ps. 44, 23). Jede Sünde ist zunächst eine Sünde gegen Gott. Dem S. erscheint daher die begangene Sünde (Schwachheitssünde, vgl. Ps. 19, 13) insbesondere verabscheuungswürdig in Beziehung auf Gott, den Heiligen. Denkt er an Gott im Gefühle seiner Schuld, so wird ihm diese erst recht drückend. — — V. 6: Zu אמר mit folg. ל vgl. 3, 3. — Zu רע im Unterschied von רעה (hier v. 8) vgl. zu 27, 5. — Zu אבד שמו vgl. 9, 7. 25, 13. 34, 12. — — V. 7: In בא ist איב, vgl. v. 12, collect.

8. Gesammt — wider mich flistern unter sich
All' meine Hasser,
Wider mich sinnen sie mein Unglück:
9. „Verderben ist ausgegossen auf ihn,
Und wer daniederliegt — nicht wird er fürder erstehn."
10. Auch mein Freund, dem ich vertraute,
Der mein Brot isst,
Hebt wider mich die Ferse.
11. Und du Jahve, —
Begnade mich und lass mich erstehen,
Und o vergelten will ich ihnen!

---

zu verstehn vgl. v. 6, Subj. So auch in den folg. Gliedern. Er kommt zu dem krank daniederliegenden S. (v. 9). — Zu schauen, wie es mit dem Leidenden steht. — Trug er redet, heuchlerische Versicherungen der Liebe und Theilnahme. — Sein Herz, absolute, wie auch der Acc. anzeigt. Es steht im Gegensatz zu der freundlichen Rede des Mundes. — Er sammelt. Subj. ist der Feind. — Bosheit d. i. Stoff zu boshaften Verläumdungen. Diesen sammelt er still für sich und bringt ihn dann, wenn er hinausgegangen ist, unter die Leute. — —

V. 8: Zum letzten Gl. vgl. 56, 6 רעה לי f. ר׳ אשר לי, mein Unglück, d. h. das Unglück, das mir bestimmt ist, das sie mir anthun wollen. — — V. 9: דבר בליעל etwas Verderbliches. דבר steht periphrastisch wie דברי 65, 4. 101, 3. 105, 27, vgl. Jer. 44, 4: דְּבַר־תּוֹעֵבָה. Zu בליעל vgl. zu 18, 5. Es sind darunter die boshaften Plane und Machinationen verstanden. Ausgegossen auf ihn steht metaphorisch. Aa. ein Bubenstück ist ihm angegossen, hängt ihm fest an, so dass er sich nicht davon losmachen kann, vgl. Hi. 41, 15. 16, wo יצק so mit על. Allein die Annahme, dass die Bösen ihr Unternehmen selbst als Bubenstück bezeichnen sollten, scheint zu gewagt und lässt sich nicht etwa durch 36, 2 (das. Anm.) rechtfertigen. — In: „wer daniederliegt" ist der leidende S. gemeint, den Kummer und Gram aufs Krankenlager geworfen haben. — — V. 10: איש־שלמי eig. mein Friedensmann, d. h. mein Freund, wie Jer. 20, 10. 38, 22. — Der Freund ist collect. zu fassen, wie v. 7 und 12 der Feind. — Ich vertraute d. h. lebte mit ihm in den traulichsten Verhältnissen. Auch „der mein Brot isst" zeigt an, dass er mit ihm in der innigsten Gemeinschaft lebt und der Freund ihm alles verdankt. Vgl. 2. Sam. 9, 11. 13. 19, 29. 1 Kön. 18, 19. — Solche Vertraute nennt Jer. 20, 10 שׁמרי צלעי. — Die Ferse erheben ist Ausdruck verächtlicher Misshandlung. —

V. 11: Die nun folgende Bitte ist namentlich durch v. 10, wo sein Leid als das tiefste und kränkendste dargestellt wird, vorbereitet. Da er im Vor. die Bitte um Erbarmung begründet hat, so wird das חנני aus v. 5 wieder aufgenommen. — Mit והקימני wird auf die Schlussworte v. 9 hingesehen. — Und o vergelten will ich ihnen od. so will ich v. Rachsucht für Unrecht, das man persönlich erfahren hat, ist im A. wie im N. T. verboten, Ps. 7, 5. Spr. 20, 22, vgl. Mt. 5, 39. 40. Röm. 12, 19. 1 Petr. 2, 23. 2 Tim. 4, 14. Hier ist aber von der Vergeltung in der Sache Gottes die Rede, um derentwillen der S. leidet. Insofern die Rechte Gottes angetastet werden, muss der Gerechte sie wahren und diese Vergeltung wird überall empfohlen. Daher übergiebt

12. Daran weiss ich, dass du Gefallen hast an mir,
Dass nicht jauchzen wird mein Feind über mich.
13. Und ich — in meiner Unsträflichkeit festhältst du mich
Und stellest mich hin vor dein Angesicht auf ewig.

* * *

14. Gebenedeit sei Jahve, der Gott Israels — von der Ewigkeit
Und bis in die Ewigkeit. — Amen und Amen!

David in seiner letzten Willenserklärung Feinde solcher Art, darunter den Simei (dem er aber nach 2 Sam. 19, 24 die Strafe erlassen hatte), dem Salomo zur Bestrafung 1 Kön. 2, 5—9. Vergeltung in diesem Sinne wird auch Ps. 69, 23 ff. angewünscht und im N. T. befohlen Luc. 19, 27. — — V. 12: בזאת ‘כי לא ירוע וגו geht auf Daran, dass der Feind nicht über ihn triumphirend jauchzen wird (weil den Feind vielmehr der Untergang trifft), daran merkt er, dass Gott Gefallen an ihm hat. — — V. 13: Und ich, — im Gegensatz zu den Feinden, welche der Untergang treffen wird. — In meiner Unsträflichkeit. Die Handlung des Festhaltens beruht in seiner Unsträflichkeit als ihrem Grunde, ihrer Ursache, also = ‘למענך תמני Dass der S. sich hier Unsträflichkeit und doch v. 5 Sünde beilegt, steht nicht mit einander in Widerspruch. S. zu 25, 7 und 26, 1. 11. — Zu תמך m. ב festhalten, unterstützen, vgl. zu 17, 5. — Vor dein Antlitz d. h. unter deine Gnade, deinen Schutz und deine Fürsorge. Vgl. 17, 15. 27, 9. — —

Die Doxologie v. 14, womit das erste Buch schliesst, rührt von dem Vorlesen in der Synagoge her, wie man ersieht aus Ps. 106, 48. Sie stammt aus dem Zeitalter der Chronisten. Vgl. 1 Chr. 16, 36. — Zu: von der Ewigkeit bis u. s. w. vgl. Ps. 90, 2. 103, 17. Jer. 7, 7. 25, 5.

XLII und XLIII.

Das Lied zerfällt in drei parallele Strophen mit einem Kehrverse. Die ersten beiden Strophen vollenden sich in der Zehnzahl — denn v. 7 ist ein Schaltvers und steht allein — die dritte in der Fünfzahl; — der S. sehnt sich im fremden Lande nach dem Heiligthume und der dort verbürgten Nähe Gottes. Er fühlt den Schmerz, von ihm getrennt zu sein, um so tiefer, als die höhnenden Feinde darin die göttliche Verwerfung erblicken und die Erinnerung an früheres Glück, das er am Heiligthum genossen, den Stachel seines Schmerzes schärft. Allein mit Gewalt entreisst er sich der tiefen Betrübniss und der Geist in ihm, die höhere Stimme des Glaubens an die Gnade und Verheissungstreue Gottes (vgl. 43, 3) in ihm, ruft der niedergeschlagenen und unruhig bewegten Seele Trost zu. Er fordert sie auf, Gottes zu harren und diese Hoffnung ist begründet in der festen Zuversicht, dass Gott ihm noch Veranlassung geben werde, seine gnädige Führung zu preisen, v. 2—6. — Ruhiger geworden durch den Zuruf: „harre auf Gott!“ wendet sich der S. mit

seinem Schmerze sogleich an den Herrn. V. 7 ist ein Schaltvers, der allein steht und zur folgenden Str. hinüberleitet. Er legt dem Herrn seine Betrübniss dar und um sie zu schwichtigen, gedenkt er des Herrn. — Dieser Inhalt wird im Folgenden weiter entwickelt, denn v. 8 wird das: „was bist du gebeugt meine Seele" weiter ausgeführt und v. 9—11 das: „drum gedenk' ich dein" u. s. w. Ihn überströmen die Leidensfluthen, durch den Herrn gesandt. Aber mitten im Elend ist Gottes Gnade ihm nahe, so dass er den Herrn preisen und die zagende Seele im Gebet ihre Noth ihm vortragen kann. Doch ist noch keine völlige Beruhigung bei ihr eingekehrt, daher der wiederholte Zuruf der Ermuthigung, v. 9—12. Er hat den Herrn, von dem er selbst wohl in früheren Zweifeln sich verworfen glaubte, wieder seinen Gott genannt und ruft nun Gottes rächende und richtende Vorsehung gegen die Feinde an. Er ist ja der Gott, der ihm Schutz und Sicherheit verleiht, darum kann das Elend nicht länger fortdauern. Er fleht, der Herr möge ihn zum Heiligthume geleiten und dann seine Gnade und Verheissungstreue an ihm bewähren. Dann will er ihn (wie jetzt schon im Elend, v. 9, auch) in der Freude preisen. Und er wird ihn noch preisen und Gottes Huld erfahren, das ruft er in voller Zuversicht der zagenden Seele zu, 43, 1—5.

Dass beide Pss. in Beziehung auf einander stehn, ist zwar allgemein zugestanden, denn sie erhellt deutlich aus der Vergleichung von 42, 3. m. 43, 4. 42, 10. m. 43, 2 und 42, 6. 12. m. 43, 5; doch hat man in neuester Zeit die Zusammengehörigkeit beider Lieder geleugnet, obwohl sie auch in 37 *Codd. Kenn.* u. *de R.* zu einem Ganzen verbunden werden. Man behauptet, Ps. 43 sei nur eine Ergänzung des Vorigen, denn es liege ein ganz neuer Anfang vor und der Fortschritt des Gedankens lasse sich nicht wahrnehmen. Allein Ps. 43 trägt wirklich den Charakter einer dritten Strophe und schliesst erst das Lied ab. Alle drei Strophen laufen einander darin parallel, dass sie mit dem Anruf an Gott beginnen und mit der Aufforderung zur Beruhigung und dem Ausdruck der Zuversicht auf Gott schliessen. Wie die zweite Str., die schon v. 6 gewonnene Zuversicht des Geistes — obwohl die Seele noch zagt (10, 11) — zur Grundlage hat, so auch die dritte und auch in ihr schreit noch das Fleisch, v. 2. Die dritte Str. kommt dann auch darin mit der zweiten überein, dass beide in schon gesteigerter Zuversicht mit den Worten: „Heil meines Angesichts und mein Gott" in Beziehung auf 42, 9 schliessen, wie sie denn auch äusserlich darin ähnlich sind, dass 42, 12. 43, 5 das הוֹדֶה vor dem zweiten Gl. wiederholt wird (vgl. dagegen 42, 6). Allein der Fortschritt des Gedankens liegt darin, dass der S. den Herrn anfleht, ihn zum Heiligthum zurückzuführen v. 3 und ihm Recht wider seine Feinde zu verschaffen, v. 1. Beide Momente fehlen in den beiden ersten Strophen und ihre Hervorhebung musste nach 42, 3. 5 und andererseits 42, 4. 10. 11 doch erwartet werden. Sie runden das Lied, das sich äusserlich schon so deutlich als ein Ganzes darstellt, auch innerlich erst recht dazu ab. Die Behauptung, der Stil Ps. 43 sei leichter und einfacher, woraus sich auf Besonderheit des Liedes schliessen lasse, beruht

auf rein subjectivem Geschmacksurtheil. Die Fünfzahl der Vv. Ps. 43 war nothwendig, um der Fünfzahl der ersten und zweiten Str. Ps. 42 zu entsprechen. Sie erhält ihre Bedeutsamkeit dadurch, dass sie die Hälfte der Zehnzahl ist. Vielleicht aber gab gerade diese Zahl Veranlassung zur Trennung in zwei Lieder. Man schloss wohl auf ein Verhältniss der Fünf- zur Zehnzahl, wie wir es in Ps. 70 verglichen mit Ps. 40 finden. S. das. die Einl.

Seine persönliche Lage gab dem S. Veranlassung, dem Liede den allgemeinen Charakter eines Lehrgedichtes zu geben, wie es in der Ueberschrift nach dem Inhalte richtig bezeichnet ist, da der im Glauben erstarkte Geist die schwächere, zagende Seele belehrt, 42, 6. 12. 43, 5. Der Situation nach ist der S. ein Priester (42, 7), fern vom Heiligthum, an dem er sonst gedient hatte (42, 5. 43, 3), im transjordanischen Lande, in der Richtung nach Syrien (42, 7) von gewaltsamen und hohnsprechenden Feinden (42, 10. 11. 43, 2) umgeben. S. war von ausländischen Siegern genöthigt worden, sein Vaterland zu verlassen. Dass der Druck, unter welchem der S. schmachtete, ein politischer gewesen, lässt sich aus dem metaphorischen Gebrauch des W. לחץ 42, 10. 43, 2 schliessen, wie auch bei dem unfrommen Volk 43, 1: das den S. verhöhnte, 42, 4. 11 an Heiden zu denken ist, vgl. 44, 17. — Das Lied stimmt übrigens zunächst mit Ps. 63 überein.

Dem Vorsteher. — Lehrgedicht, von den Söhnen Qorach's.

2. Wie eine Hindin, — die da schmachtet nach Wasserbächen,
So meine Seele schmachtet nach dir, o Gott!

V. 2: כְּ und im Nachsatz כֵּן wie — so, vgl. Jes. 61, 11. Das כ ist aber immer s. v. a. gleich, nicht = so wie, und daher steht תערג f. אשר תּ׳. — Neben אַיָּל *fem. gen.* kommt auch schon die bestimmtere Form des *femin.* vor. Ew. §. 367 a. Den weiblichen Hirsch wählte der S. wegen der Geschlechtsverwandtschaft mit Seele und weil die Hindin, als das schwächere Thier, den Durst weniger lange aushalten kann. — ערג = ragen, in die Höhe streben (vgl. ערך richten, recken, ארך rüsten), daher überhaupt erstreben, hier wie Jo. 1, 20 in der sinnlichen Bedeutung sich sehnen, schmachten, lechzen nach etwas, mit עַל insofern die Begierde auf dem Gegenstande ruht, mit אֶל sich schmachtend wohin wenden. Die Hindin schmachtet nach Wasser, nämlich wegen der Dürre des Landes, wie Jo. a. a. O. erklärend sagt. Dass unser Dichter von Joel abhängig sein müsste, wo sich nicht allein das ערג אליך, sondern auch אפיקי מים findet, da das fremdartige schmachten nach dir (von Thieren gesagt) bei dem Propheten schon von vornherein den Gedanken hervorrufe, dass bei ihm eine Anspielung an unsere, als die ältere, Stelle stattfinden müsse, — ist nicht einzusehen. Der Einwand, jener Ausdruck sei bei Joel fremdartig, schwindet, wenn man bedenkt, dass der Prophet v. 10 auch die leblose Natur trauern, v. 18 die Hausthiere seufzen und büssen lässt. Es lag also nahe, die Thierwelt v. 20 gleichsam zu vermenschlichen und sie sich nach Gott

3. Es dürstet meine Seele nach Gott,
Dem lebendigen Gott,
Wann werd' ich kommen
Und erscheinen vor'm Antlitz Gottes?

4. Es wurden mir meine Thränen Speise,
Tag und Nacht,
Da man spricht zu mir den ganzen Tag: —
„Wo ist dein Gott?"

5. Dess will ich gedenken und ausschütten bei mir meine Seele, —
Dass ich zog in dichter Schaar,
Langsam sie mir geleitet — zum Hause Gottes,
Mit lautem Jubel und Dank, —
Festfeiernde Menge.

---

sehnen zu lassen. Nach dem Allen benutzte unser Verf. den Propheten. — Zu אפיקי מים vgl. zu 18, 16. — Seine Seele schmachtet nach Gott und somit auch nach dem Tempel (42, 5. 43, 3. 4). Dort wo der Gott Israel's gegenwärtig gedacht wurde, konnte er auch innerlich am leichtesten die Gnade Gottes erfahren. Durch die Trennung vom Tempel glaubte er die göttliche Huld verloren zu haben; die Ausschliessung vom Heiligthume schien ihm das sprechendste Merkmal der göttlichen Ungnade (43, 3), vgl. zu v. 4. — — V. 3: Es dürstet meine Seele nach Gott. Vgl. 63, 2. — Lebendiger Gott s. v. a. „Gott meines Lebens" v. 9, der an Leben und Heil für die Seinen reich ist, zugleich immerdar im Gegensatz der todten Götzen. — Wann werd' ich kommen, näml. zum Altar Gottes, 43, 4, vgl. 5, 8. Die Worte sind parall. mit den sogleich folgenden. נראה פ׳ א׳ ist die eigentliche Redensart vom Tempelbesuch. פני wie Jes. 1, 12. Ex. 23, 15 adverb. und kürzer f. לפני (Ew. §. 525. 2 a. E.) oder את פני, vgl. Spr. 27, 17. Ex. 34, 24. 23, 17. Die Lesart אֵרָאֶה ist nur entstanden, weil man das פני grammatisch nicht verstand. Wer nun aber den Zugang zum Tempel, wo Gott gegenwärtig ist, gefunden hat, der wird sich auch seiner Gnade innerlich bewusst, daher schliesst die Frage hier auch die andere ein: „wann werd' ich das Antlitz Gottes schauen?" 17, 15, vgl. 41, 13. — — V. 4: Dem S. blieben bei so schmerzlicher Entbehrung des Genusses, welchen der Besuch des Tempels und dadurch der wahren Gemeinschaft mit Gott darbot, nur Thränen übrig, die er gleichsam in sich ass statt des Brotes, das ihm sein grosses Trübsal nicht essen liess. Ps. 102, 5. Hi. 3, 24. 1 Sam. 1, 7. Vgl. *Ovid Met.* 10, 288: *cura dolorque animi lacrymaeque alimenta fuere.* Ps. 80, 6. — באמר, die Sprechenden sind die Gegner, die des frommen Sängers spotten. Zu dem imperson. Inf. (dagegen v. 11 באמרם) wenn man sagt, f. wenn gesagt wird, vgl. Ps. 46, 3. 66, 10. 102, 22. Ew. §. 545. — Wo ist dein Gott, wo bleibt er, dem du so fest vertrautest, mit seiner Hülfe und Rettung. Vgl. zu dem Gedanken: v. 11. 3, 3. 22, 9. Jo. 2, 17. Der S. findet in seiner Trennung vom Heiligthume das sprechendste Merkmal der göttlichen Ungnade (vgl. 2 Sam. 16, 7. 8. Ps. 71, 11. 115, 2), daher eben seine tiefe Betrübniss. — — V. 5: Das neutral und nachdrucksvoll vorangesetzte אלה weist auf das folgende כי א hin, wie Jes. 44, 21. Er hat den Vorwurf vernommen, dass Gott

6. Was bist du gebeugt, meine Seel'
Und tobest bei mir?
Harr' auf Gott!
Denn noch werd' ich preisen ihn —
Das Heil seines Angesichts!

---

ihn verworfen habe, als er ihn vom Heiligthume trennte, und seine zagende Seele glaubt selbst, dass dem so sei. Um diess sein gegenwärtiges Elend desto tiefer zu empfinden, will er — wie diess trauernden Seelen eigen ist — der süssen, und doch nun für ihn so schmerzlichen, Erinnerung an sein früheres Glück nachhängen. Daran will ich gedenken u. s. w. Dass er Gottes und seines früheren Heiles gedenken will, besagen v. 7 u. 12 deutlich. Das ה— drückt auch hier einfach ein Streben, die Richtung des Willens aus. Er will absichtlich und vorsätzlich seinem Schmerze nachhangen, der nothwendig bei dem Hinblick auf jenes frühere Glück in ihm noch tiefer reger werden muss, und ebensowenig wie 55, 3. 57, 5. 88, 6 u. aa. OO. ist zu erklären: ich muss u. s. w. (mit Ew. §. 293), wie diess auch aus der Parall. 77, 4 deutlich hervorgeht. — Das Ausschütten der Seele (wie 62, 9 des Herzens) ist schöner Ausdruck des ungehemmten Thränenstromes, welcher hier der Seele beigelegt wird, die vor Gram gleichsam aufgelöst ist. Vgl. Hi. 30, 16 m. Ps. 22, 15. — Das עלי gehört als Ergänzung zum Nom., nicht zum Vb. Es ist bei mir, von dem gesagt, der etwas bei sich hat, und erklärt sich daraus, dass die Seele als das herrschende Princip im Menschen gedacht wird. Vgl. v. 6. 7. 12. 43, 5. 142, 4. 143, 4. Dieselben Formeln wechseln mit ב und בקרב. Man vgl. unsere Stelle m. 39, 4; Hos. 11, 8 m. Klagl. 1, 20 und Jon. 2, 8 m. Ps. 107, 5. Andere Beispiele sind: Jer. 8, 15. Neh. 5, 7. Ps. 131, 2. Hi. 30, 16. 1 Sam. 4, 19. — Ueber das Impf. אעבר hier (vgl. 55, 15) ein Pflegen ausdrückend s. Ew. §. 264. Zu סַךְ vgl. רֵגֶשׁ 55, 15. — אֶהֱדַּם Impf. Hithp. אֶהֱדָּה f. אֶתְהַדָּה vom Q. הָדָה (*onomatop.*) sich langsam bewegen, wallen, besonders vom gottesdienstlichen Wallen, von Prozessionen. Jes. 38, 15. Man darf nicht als Pi. aussprechen: אֲהַדֵּם, sondern das Hithp. hat auch die Bedeutung des griech. Mediums (so auch 68, 31), d. h. es kann eine mittelbare Zurückbeziehung der Handlung auf den Wirkenden stattfinden (Ew. §. 243). So geht hier der Begriff des sich langsam Bewegens in den des langsamen Führens über. Das Suff. geht auf das Collect. סך. — Das ב vor קול erklärt sich daraus, dass jede Nebensache, welche die Handlung begleitet, mit ב hinzugefügt werden kann. Ew. §. 521. קול hat auch hier den Begriff des lauten, vgl. zu 3, 5. Bei den Prozessionen war aber Musik (2 Sam. 6, 5. 6) und Gesang, wie man aus Jes. 30, 29 und den Liedern der Pilgerzüge oder Festreisen Ps. 120—134 ersieht. — המון חוגג ist Apposition zum Suff. in אדם. Derselbe Fall v. 6 a. E. המון Getümmel, auch 2 Sam. 6, 19 von der feiernden Menge. — — V. 6: Ein Zuruf des Geistes an die zagende Seele (vgl. v. 5) wie v. 12. 43, 5. Das verwerfende, tadelnde מָה wie Hi. 7, 21. — Was beugst du dich, bist du gebeugt, nämlich vor Betrübniss in den Staub, לֶעָפָר, vgl. 44, 26. — המה, sonst vom Toben der Meereswogen (vgl. zu 46, 4), steht hier von der tobenden Unruhe des Herzens. — ישועות פ׳ ist erklärende Apposition (vgl. v. 5 a. E.) zum vorhergehenden Suff. Der

7. Mein Gott! — Bei mir meine Seel' ist gebeugt
Drum gedenk' ich dein aus dem Lande des Jordan
Und der Chermonim, — vom Berge Mizâr her.

Ausdruck ist deutlich nach Jes. 63, 9 und Ps. 80, 2: „lass leuchten dein Antlitz und uns werde Heil.“ Zu פנים vgl. 16, 11. 31, 17. 44, 4. Zu ישועות vgl. zu 18, 51. 28, 8. Sehr nahe lag nach v. 12 und 43, 5 die Conjectur, wegen der Gleichmässigkeit des Refrains das folgende Wort herzuzuziehn und zu lesen: יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי. So Hitzig, Ew., de W., Maur. u. Aa. Allein der folgende V. fordert nothwendig die Anrede mein Gott (der ausserdem im A. jeder Str. angerufen wird), denn der S., welcher seiner Seele zugerufen hat: „harre auf Gott“, trägt seinen Schmerz nun gleich dem Herrn vor. Ferner steht das: meines Angesichts v. 12 in Beziehung zu seines Angesichts hier. Hier spricht der S. noch gar nicht aus der höheren Zuversicht v. 12. Das Heil seines Antlitzes (des göttlichen), das der S. von sich abgewendet glaubte, soll erst das Heil des Angesichts des S. werden (daher v. 12 Heil meines A.), und auch seinen Gott nennt der S. den Herrn, welchen er von sich abgewendet glaubt — wie die Feinde es thun — hier noch nicht. Darin liegt eben die Steigerung der zweiten Str. im Verhältniss zur ersten. Dazu kommt, dass es bei den Refrains der hebr. Poesie gewöhnlich ist, kleine Variationen anzubringen, vgl. zu 24, 9; diese finden sich hier auch anderweitig, so v. 3 אל חי, dagegen v. 9 אל חיי, ferner v. 4 באמר, dagegen v. 11 באמרם und hier v. 6 ותהמי, wofür v. 12. 43, 5 ומה תהמי, wie auch 42, 10 אלך, wofür 43, 2 אתהלך. Wenn also LXX. im Cod. Al. (Vat. drückt nur פני aus) Syr. und Vulg. schon die TLA. verliessen, so beruhte diess auf Willkühr. — —

V. 7: Ruhiger geworden durch den Zuruf: „harr' auf Gott“, wendet er sich mit seinem Schmerze sogleich an den Herrn. Dieser V. ist — wie schon erinnert — ein Schaltvers, der allein steht, und zur folgenden Strophe in der Art hinüberleitet, dass v. 8 das: „Bei mir meine Seel' ist gebeugt“ und v. 9—11 das: „drum gedenke ich dein“ u. s. w. weiter ausführen. — Das erste Gl. v. 7 beruht auf: „Was bist du gebeugt, meine Seele“ in v. 6. Zur Construction vgl. Hi. 30, 6. Die Worte sind angewandt Mt. 26, 38. Joh. 12, 27. — Darum (על כן), nämlich um meinen Kummer zu lindern und der Aufforderung „auf Gott zu harren“, welche nicht ohne Wirkung auf ihn bleiben konnte, zu genügen, darum gedenke ich der früheren Gnade Gottes, die er mir im Vaterlande erwiesen hat. Der S. schöpft — wie auch aus der abgeleiteten Stelle Jon. 2, 8 hervorgeht — aus dem Gedanken an den Herrn Trost, um die tiefbetrübte Seele zu schwichtigen. אזכרך steht in Beziehung auf אלה אזכרה v. 5. — Aus dem Lande des Jordan d. i. aus dem Lande um den Jordan und zwar jenseits desselben, wie die Oertlichkeit sogleich im Folgenden näher bestimmt wird durch חרמונים. Dieser Plur., wahrscheinlich zu verstehen wie *Alpes*, weil der Chermon, der östliche Theil des Antilibanons (vgl. 29, 6), an den Quellen des Jordan, eine Bergkette ist (gleich Mizar im Folg. ist ein Theil von ihm). Ken. I. 30 f. Wie hier der Plur. so bezeichnet Ps. 89, 13 Chermon das transjordanische Land. מצער ist aber wahrscheinlich Name eines Berges von der Kette des Chermongebirges und die bestimmtere Angabe des Aufenthaltes des Dichters. Möglich aber, dass zugleich auf die

8. Fluth der Fluth ruft zu,
Durch die Stimme deiner Kanäle;
All' deine Wellen und deine Wogen — über mich gehen.

9. Tags verordnet Jahve seine Gnade
Und in der Nacht ist sein Lobgesang mit mir,
Gebet — zu meinem Lebensgott.

---

appellativische Bedeutung des Berges als des kleinen hingewiesen ist, im Gegensatz zum Zionsberge, auf dem zu verweilen ihm früher vergönnt war. Vgl. 68, 17. Jes. 2, 2. In dem transjordanischen Lande weilen zu müssen, ist dem S. auch eben darum so schmerzhaft, weil dieses Land den diesseitigen Israeliten für unrein galt. Jos. 11, 19. — —

V. 8: Diese Worte führen das: „meine Seele ist gebeugt" v. 7 weiter aus. Fluth der Fluth (Gen. 3, 9) ruft zu, d. h. lockt oder zieht sie herbei, und insofern Fluth ein Bild des Unglücks (vgl. zu 18, 5—17), ist der Sinn: ein Unglück folgt dem andern, unaufhörlich strömen die Leiden über mich. — Durch die Stimme deiner Kanäle d. h. durch das Rauschen deiner Regen- oder Wasserströme, von dir gesandt oder vom Himmel herabströmend. In diesen Worten wird der Ursprung der Fluthen nachgewiesen, denn ל eigtl. „in Beziehung auf" steht auch von der Ursache und dem Urheber. Ew. §. 520. 2) 3). Es ist hier, wie häufig, vgl. zu 29, 10, auf die Sündfluth angespielt, die dadurch entstand, dass Gott die Kanäle des Himmels öffnete. Gott hat gleichsam eine neue Sündfluth auf ihn herabgerufen. צנורים sind, wie 2 Sam. 6, 8, vgl. das verwandte צנתר Sach. 4, 12, Kanäle, durch welche sich die Regenströme ergiessen. So spaltet Gott (da das Himmelsgewölbe fest ist) dem Regengusse d. i. der Wassermasse, welche dann als Regen niederstürzt, einen Kanal (תעלה), um über das Land regnen zu lassen, Hi. 38, 25. Vgl. Ken. I. 9. — Unter גלים und משברים sind jederzeit die Meeresfluthen (als Bild der Leiden) zu verstehen, die hier auch unter תהום gemeint sind. Diese Fluth entsteht durch die Regengüsse vom Himmel, wie bei der Sündfluth. — Der Schluss von v. 8 auch Jon. 2, 4. Dort Entlehnung. — — V. 9: Man kann zum Anfange ein aber hinzudenken. Aber Tag und Nacht dauern inmitten der äusseren Leiden, welche die Seele auflösen (v. 5), die innerlichen, geistlichen Tröstungen Gottes fort. Zuvörderst ist zu merken, dass Tag's im ersten Gl. auch zum zweiten gehört und in der Nacht im zweiten Gl. auch zum ersten, im dritten aber Tag's und in der Nacht wieder hinzuzudenken ist. Dieser Parallelismus (Beispiele zu 22, 30) wird dadurch bestätigt, dass sichtlich auf Tag und Nacht (d. i. fortwährend) v. 4 angespielt ist. — Zu צוה vgl. 44, 5. Das Wort weist auf Gottes königliche Autorität und Machtvollkommenheit hin. — Der so Getröstete singt immerdar, wenn auch noch im Elend, Gottes Lob, wie auch die Sänger Ps. 22 und 40 mitten im Leiden ein Danklied anstimmen. Zu בלילה שׁ׳ ע׳ in der Nacht ist sein Lobgesang bei mir, begleitet mich, vgl. Hi. 35, 10. Gott gewährt ihm zugleich die Gnade des Gebetes (תפלה), wie ein solches dann v. 10 u. 11 folgt. Auf den Lobgesang folgt das Gebet, wie 22, u. 40, 12 f. Die LA. תְּהִלָּה ist ein schlechtes Glossem. — Gott meines Lebens, denn er hat das Leben ihm gegeben und erhält es, vgl. v. 3. Sir. 23, 4: θεὲ ζωῆς μοῦ. — Ein solches Gebet, wie Gott es ihm immerdar sendet, folgt nun

10. Sagen will ich zu meinem Felsengott:
„Warum vergissest du mein,
„Warum schwarz ich geh, —
„Unter'm Feindesdruck?
11. „Mordend meine Gebeine —
„Höhnen mich meine Dränger,
„Da sie sagen zu mir den ganzen Tag:
„Wo ist dein Gott?"
12. Was bist du gebeugt, meine Seel'
Und was tobest du bei mir?
Harr' auf Gott!
Denn noch werd' ich preisen ihn,
Das Heil meines Angesichts — und meinen Gott!

---

v. 10 u. 11. — — V. 10: Sagen will ich zu meinem Felsengotte, d. h. zu meinem Erretter, 18, 3, meinem Schützer, vgl. 18, 47. 24, 5. 43, 2. Dass der S., schon im Geiste der göttlichen Gnade versichert, denn Gott ist schon jetzt, im Elende, seine Jubelfreude, vgl. v. 9. 43, 4, den Herrn seinen Felsengott nennt, zeigt uns, dass der scheinbare Ausdruck des Unwillens לָמָּה zu fassen ist wie 22, 2. Der S. macht v. 10. 11, wo die zagende Seele (v. 5) spricht, wie 43, 2, den Herrn auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liegen würde, wenn er ihn, in seinem jetzigen Verhältnisse zu ihm, noch länger dem Hohne und den Angriffen seiner Feinde aussetzen würde. Nach לָמָּה (mit Raphe) folgt gleich das gewöhnliche לָמָה. Jene Aussprache findet eigentlich nur statt, wenn das folgende W. mit א, ע oder ה beginnt, weil vor Gutturalen, zumal den schwachen, die schliessenden Vocale überhaupt stärker und bleibender werden. Ew. §. 462. Hier und Ps. 43, 2 der Abwechslung wegen. — Zu שכח vgl. 44, 25. — Zu קדר אלך vgl. 35, 14. 38, 7 (43, 2). — Zu לחץ אויב vgl. עקת רשע 55, 4. Das Vb. לחץ kommt in metaphorischer Bedeutung nur vom politischen Druck vor: Ex. 23, 9. Richt. 1, 34. 4, 3. 10, 12. So auch das Nom. Ps. 44, 25. Ex. 3, 9. Dt. 26, 7. (wenn auch für Drangsal überhaupt: Hi. 36, 15. 1 Kön. 22, 27). — — V. 11: ברצח eigtl. in Mord, d. h., da ב wie 29, 4. 31, 22 u. ö. aufzufassen ist, als Mord, so dass ihr Hohn das Wesen des Mordes an sich trägt, Mord ist. Wir übersetzen: mordend meine Gebeine höhnen u. s. w. Das Nom. רצח ist auch Ez. 21, 27, wo es allein noch vorkommt, Mord, wie auch das Vb. im Q. u. Pi. die Bedeutung morden hat. Gebein bezeichnet das Innerste; vgl. unser Mark und Bein. Der Hohn ist für die zagende Seele — welche hier redet — was der Mord für den Körper. Vgl. Luc. 2, 35: „durch deine Seele wird ein Schwert gehn." — Warum der Schmerz so Herzverwundend, so Mark und Bein durchdringend ist, besagt das zweite Gl., denn die äussere Lage scheint die schmähende und kränkende Frage: „wo ist dein Gott?" (s. zu v. 4) zu rechtfertigen, und andererseits gereicht diese Frage dem S. selbst zur Beschämung, weil er selbst, im Zweifel an die Gnade Gottes — die ihm nun geworden, v. 9 — schon nahe daran war, in Verzweiflung zu versinken, nun aber (vgl. v. 12) den Sieg über die feindlichen Anfechtungen gewonnen hat. — — V. 12: Heil meines Angesichts steht in Beziehung auf: Heil seines A. v. 6. Gottes Heil wird sein betrübtes Angesicht heiter und fröhlich machen. — Mein Gott.

XLIII. **1.** Richte mich, Gott,
Und o streite meinen Streit — gegen ein Volk, unfromm!
Vor dem Manne des Truges und Frevel's mögest du mich retten!
2. Denn du bist mein Schutzgott!
Warum verworfen hast du mich?
Warum soll schwarz ich wandeln — unter Feindesdruck?
3. Sende dein Licht und deine Wahrheit,
Sie mögen mich leiten,
Bringen mich zu deinem heiligen Berge —
Und zu deinen Wohnungen!
4. Und ich will kommen zum Altar Gottes —
Zu Gott,
Meiner Jubelfreude,
Und preisen dich mit der Cither,
Gott, mein Gott!
5. Was bist du gebeugt, meine Seel'
Und was tobest du bei mir?
Harr' auf Gott!
Denn noch werd' ich preisen ihn,
Das Heil meines Angesichts — und meinen Gott!

---

gleichsam: mein wiedergewonnener Gott, bildet einen Gegensatz zu der Frage: wo ist dein Gott? v. 4 u. 11. Er ist sich seines Gottes, seiner Gnade vollkommen wieder bewusst geworden (s. v. 9) und hat den Sieg über den Hohn und die Anfechtungen der Feinde davon getragen. — —

XLIII, 1. Zu שפט vgl. zu 10, 18. 26, 1. — Das נקם steht wie bei den Vbb. des Herausreissens, Helfens (Ew. §. 519), welcher Begriff in den Worten: „o streite meinen Streit" eingeschlossen ist. גוי steht zwar auch von Israeliten, vgl. Ken. I. 512, doch ist hier an Heiden zu denken. Vgl. 42, 10. 43, 3 m. 44, 17. — Das Volk ist unfromm, ohne Liebe (4, 4) gegen Gott und Menschen, da es doch, gleich dem S., die חסד haben sollte. Zur Zusammensetzung לא חסיד vgl. Ew. §. 506 a. E. — Zu אלהי מעזי, mein Festungsgott d. h. mein Schutzgott, vgl. אל ישעי 42, 10 (das. Anm.) und zu מעזי insbesondere vgl. zu 18, 33. 27, 1. — Zur Frage למה וגו׳ vgl. Anm. zu 42, 10. 11. — — V. 3: Sende dein Licht. Jahve hat anscheinend das Licht seines Antlitzes (seine Gnade, 4, 7. 44, 4) von ihm abgewandt (ihn vergessen, v. 10) und er wandelt desshalb in Finsterniss, im Elend. Vgl. 36, 10. 27, 1. Und deine Wahrheit, in deinen Verheissungen, vgl. zu 25, 5. Licht und Wahrheit werden hier verbunden wie 25, 10. 57, 4. Die Grundstelle unseres V. ist noch Ex. 15, 13. Vgl. noch Anm. zu 42, 2. — — V. 4: Und kommen will ich (sich zurückbeziehend auf 42, 3), wenn du mich nämlich zu dem Heiligthume geführt haben wirst. Gott meiner Jubelfreude d. h. dessen ich mich schon jetzt jubelnd freue, wie schon jetzt im Elende 42, 9, so noch mehr wenn du mir mein früheres Glück wiedergeschenkt haben wirst. Zum *St. estr.* vgl. zu 40, 3. — Zu אודך בכנור vgl. 33, 2. — Zur emphatischen Wiederholung in אלהים אלהי vgl. 45, 8. 50, 7. 51, 16. — — V. 5: Noch werd' ich ihn preisen sieht zurück auf: „preisen will ich dich" v. 4.

XLIV.

Ein auf- und absteigendes Strophenschema: v. 2—4; 5—9; 10—17; 18—23; 24—27. — Zuerst tritt die lebhafte Erinnerung an das ewige Verhältniss zwischen Gott und Israel hervor, wonach dieses jenen als den uralten und ewigen Sieggeber des Volkes kennt und darin die Bürgschaft für das Heil der Zukunft findet. Der Herr ist in alten Zeiten den Ahnen des Volkes mit seiner Hülfe nahe gewesen, er selbst hat die Kenáaniter vertrieben, ihre Kraft that nichts dazu, sondern er vollführte es allein mit seinem Arm, auf Grund der freien und unverdienten Gnade gegen sein Volk, v. 2—4. So wird der Herr denn auch das jetzige Israel, das nur durch ihn stark und mächtig sein will, aus schweren Leiden und Verfolgungen erretten und im Voraus preist den Herrn dafür die fromme Zuversicht, v. 5—9. Dennoch steht die traurige Gegenwart mit jener freudigen Zuversicht noch im Widerspruch. Jahve hat das besiegte, gemordete, aus dem Vaterlande verjagte Volk verlassen, es jeder Schmach und Beschämung preisgegeben, da es der heidnische Feind verhöhnt und Rache an ihm übt, v. 10—17. Und nicht weil das Volk seinen Gott verlassen, traf es solches Unheil; im Gegentheile, seines Gottes wegen leidet das Volk, v. 18—23. Gott möge also helfen dem Volke, das zur äussersten Verzweiflung getrieben ist, v. 24—27. — Das Lied ist ein Lied der Gemeinde, ein Nationalklagepsalm, daher die Abwechslung der 1 Pers. sing. mit dem Plur. Ueber die geschichtliche Situation vgl. die Vorbemerkungen und hier zu v. 23; zunächst ist Ps. 60 verwandt.

Dem Vorsteher. Von den Söhnen Qorach's, Lehrgedicht.

2. Gott, mit unseren Ohren hörten wir, —
Unsere Väter haben erzählet uns:
Eine That du thatest in ihren Tagen, —
In Tagen der Vorzeit.

3. Du, mit deiner Hand, Heiden hast' ausgetrieben
Und pflanztest sie,
Verderbt hast du Völker —
Und sie entsendet.

V. 2. Vgl. 78, 3. Mit unseren Ohren hörten wir. Im Gegensatz zu dem, was sie in der Gegenwart mit ihren Augen sehen. Vgl. 48, 9. — Unsere V. u. s. w. Vgl. Ex. 10, 2. — Eine That, eine grosse That, nämlich die Vertreibung der Kenáaniter v. 3. Was der Herr in der Vorzeit gethan, bürgt für die Gewährung des jetzt erflehten Heiles. Vgl. Richt. 6, 13. Hab. 3, 2. 2 Chr. 20, 7. — — V. 3: Auf die Vertreibung der Kenáaniter ist hingedeutet. Vgl. Ken. I. 697. Du steht mit nachdrücklicher Hervorhebung der Person: du und kein anderer, so auch יָדְךָ Acc. adverb. (s. zu 3, 5), eigtl. nach deiner H. d. i. mit deiner H., im Gegensatze zu: durch ihr Schwert und ihr Arm v. 4.

4. Denn nicht durch ihr Schwert ererbten sie das Land
Und ihr Arm nicht ihnen half,
Sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Angesichts —
Denn du warest ihnen hold.
5. Du selbst bist mein König, Gott!
Verordne — das Heil Jaqob's.
6. In dir unsre Dränger wir werden stossen
Und in deinem Namen — zertreten unsre Widersacher.
7. Denn nicht auf meinen Bogen werd' ich trauen
Und mein Schwert — nicht wird mir helfen,

Unmittelbar auf Gott selbst wird die That zurückgeführt. Und pflanztest sie. Das Bild vom verpflanzten Weinstock, schon Ex. 15, 17, ist weiter ausgeführt Ps. 80, 9. Er pflanzte die Israeliten in Kenáan, denn das Suff. geht hier und in תשלחם, worin das Bild vom Weinstock wieder aufgenommen wird, auf אבות v. 2. Das Pi. שלח entsenden f. ausbreiten steht von den Ranken des Weinstocks Ps. 80, 12. Jer. 17, 8. Ez. 17, 6. 7, wie שִׁלְחוֹת Jes. 16, 8 von den Ranken und Schösslingen des Weinstocks. — — V. 4: Das erste כי begründet das: „du (allein) pflanztest sie" und „du hast sie entsendet", und die Israeliten sind Subj. — Zu: „nicht durch ihr Schwert" und: „nicht auf meinen Bogen" v. 7 ist Jos. 24, 12 par. — ארץ dichterisch ohne Art. wie 25, 13. — Zu זרוע vgl. 71, 18. — הושיע m. ל wie Jes. 59, 16. — Licht deines A., vgl. zu 4, 7. 43, 3. — Denn du warest ihnen hold. Es war also die freie und unverdiente Liebe Gottes, dass er seinem Volke half. Vgl. Dt. 9 u. 10. — —

V. 5: Das Pron. 3 Pers. הוא zwischen Subj. und Prädikat ist nicht (wie auch Ew. §. 548 a. E. lehrt) die Copula, die auch neben verschiedener Person stünde, so dass man übersetzen müsste: du bist mein König, sondern ist in solchen Fällen s. v. a. selbst, mit einer Emphase, als wäre hier geschrieben וְאַתָּה אַתָּה; das Vb. subst. liegt schon in dem Pron. separat. Vgl. für den Gebrauch des הוא nach אתה Jes. 37, 16. Jer. 14, 22. 49, 12. 2 Sam. 7, 28. Neh. 9, 6; nach אני 1 Chr. 21, 17, wo aber Vb. mit *nota rel.* folgt („ich selbst bin's, der ich gesündigt habe"). Du selbst bist mein König d. h. du und kein anderer, als solcher hast du dich schon vor Zeiten in der Geschichte des Volkes bewährt und wirst es auch fürder thun. — Der Ausdruck verordne, zuversichtlich gesagt f.: du wirst verordnen (vgl. zu 45, 4), ist mit Absicht gewählt, da Gott hier ein König genannt wird. Vgl. zu 42, 9. Wie in צַוֵּה kommt im *masc. sing.* Imperf. der Vbb. ל"ה das é ausser Qal auch sonst bei Dichtern und Späteren vor: im Hif. Ez. 6, 11. Pi. Spr. 20, 22. — Zu ישועות vgl. 42, 9. 43, 3. — Zu Jaqob vgl. zu 14, 7. 24, 6, Ken. I. 330. 495. — — In v. 6—9 redet der Glaube in gewisser Zuversicht (vgl. v. 9) von der Zukunft, denn dass nicht von der Vergangenheit die Rede sei, zeigt der Imper. v. 5 und dass von den Vorfahren in der dritten Person die Rede ist. Das erste Gl. v. 6 beruht auf Dt. 33, 17, vgl. die symbolische Handlung 1 Kön. 22, 11. — Zu בך vgl. 18, 30. — Zu בשמך vgl. 20, 2. 6. — Zu קמינו vgl. zu 18, 40. — — V. 7: Zum Sinne vgl. 20, 8. 33, 16. 17,

8. Sondern du hilfst uns vor unsern Drängern
Und unsere Hasser machst du zu Schanden.
9. Gott wir rühmen den ganzen Tag
Und deinen Namen in Ewigkeit wir preisen. [Pause.]
10. Und du verwirfst und beschimpfest uns
Und nicht ziehst du aus — mit unseren Heeren.
11. Lässest zurück uns weichen vor dem Dränger
Und unsere Hasser — machen sich Beute.
12. Machest uns wie Schaafe der Schlachtung
Und unter Heiden — du uns zerstreutest.
13. Verkaufest dein Volk um Nichts
Und steigerst nicht — ihren Kaufpreis.
14. Machest uns zum Hohne unserer Nachbarn,
Zum Spott und Schimpf — unsern Umgebungen.

---

auch sehen die Worte auf v. 4 zurück. — — V. 9: הִלַּל (10, 3. 22, 23) mit ב, wie 56, 5 (Gott rühmen), insofern Gott der Gegenstand des Rühmens ist oder in ihm die Veranlassung zum Rühmen liegt. Vgl. בך תהלתי 71, 6. — —

V. 10 bis 17 führt aus, wie die traurige Gegenwart mit jener freudigen Zuversicht im Gegensatze steht. Die Pff. und Imperff. wechseln und die Rede ist allgemein, auch von Thaten der Vergangenheit, die noch in die Gegenwart hineinreichen, daher als Präs. aufzufassen. Erst v. 18 tritt die reine Form des Pf. ein. אף behält eigentlich seine Grundbedeutung auch (= גַּם), denn „es weist hin auf einen Zusatz unbegreiflicher Art, den die Erfahrung der Gegenwart zu der Vergangenheit, die Wirklichkeit zu der geschichtlich beglaubigten Idee geliefert hat“ (Hengstenb.). Doch bildet es dann oft im hohen Grade einen Gegensatz zum Vorigen (= dennoch). Vgl. Richt. 5, 29. Ps. 58, 3. 68, 17. So steht auch וְ 55, 14. — Nicht ziehst du aus mit unseren Heeren. Eine ältere Vorstellung, hier dichterisch benutzt nach 2 Sam. 5, 24, wo sie aus geschichtlicher Erinnerung erscheint. Vgl. zu Ps. 24, 10. — — V. 11: למו *Dat. comm.* — — V. 12. Vgl. zum ersten Gl. Jes. 53, 7. Das נתן entspricht dem שׂים v. 14. 15 und es folgt בְּ, somit ist es s. v. a. behandeln wir, vgl. Gen. 42, 30. 1 Kön. 10, 27 u. ö. — Für צאן מאכל v. 23: יצאן טבחה. Das zweite Gl. deutet darauf, dass bereits viele Juden hinweggeschleppt waren, vgl. 2 Macc. 5, 11 f. Jos. Arch. 12, 5, 4. — — V. 13: בלא הון um Nicht-Reichthum = um ein Spottgeld, um Nichts. Die Negation drückt auch hier das Gegentheil stark aus. Ew. §. 506 a. E. Als ein unwürdig, für Nichts geachtetes Ding giebt Gott sein Volk der Willkühr der Sieger Preis, ohne dass sie den Sieg zu erkaufen hätten. Vgl. als Par. Jer. 15, 13. Gleichsinnig ist das zweite Gl.: und steigertest nicht — ihren Kaufpreis. Das Suff. geht auf יעמו. Das Pi. רבה verehren (Richt. 9, 29) hier mit ב des Gegenstandes, an dem das Mehren vor sich geht oder worauf es sich bezieht, d. h. steigern. Aa.: „und nicht mehrest du den Reichthum durch ihren Kaufpreis“, allein לא־הון bildet Einen Begriff und הון kann daher nicht allein ergänzt werden. — — V. 14 steht fast unverändert Ps. 79, 4, vgl. 89, 42. — —

15. Machest uns zum Gleichniss unter den Heiden,
So dass schütteln das Haupt — die Völker.
16. Den ganzen Tag ist mein Schimpf vor mir
Und Schmach meines Angesichts mich decket,
17. Ob der Stimme des Höhners und Schmähers
Ob Feind — und Rachegierigen.
18. All' diess ist gekommen über uns,
Da wir doch nicht vergassen dich
Und nicht Lügner wir wurden — an deinem Bunde,
19. Nicht zurück wich unser Herz,
Noch abbog unser Schritt — von deinem Pfade,
20. Weil du zermalmet uns am Ort der Schakale
Und bedecket uns mit Schatten.
21. Wenn wir vergassen den Namen unseres Gottes
Und breiteten unsere Hände — zum fremden Gott,
22. Wie? würde Gott das nicht erforschen?
Denn er kennet — die Geheimnisse des Herzens.
23. Denn um dich gewürgt wir werden den ganzen Tag,
Sind geachtet — wie Schaafe der Schlachtung.

V. 15: Aehnlich 69, 12. 80, 7. — Zu משל vgl. Dt. 28, 37. Es ist eigentlich immer Vergleichung, Gleichniss und steht nur insofern im Sinne von Sprichwort, Lied, Sentenz, insofern die Vergleichung darin vorherrscht. Zu מנוד ראש, eig. Gegenstand des Kopfschüttelns, vgl. zu 22, 8. — — V. 16: Zu Gl. 1 vgl. 38, 18. Zu Gl. 2 vgl. 69, 8. Jer. 3, 25. — — Zu v. 17 Gl. 1 vgl. 42, 11 i. A. — —

V. 18: Zu כל זאת ב' vgl. Richt. 6, 13. Ueber den Acc. in באתנו vgl. Ps. 35, 8. — Von ולא שכחנוך an bis zum Ende v. 19 ist ein einschränkender Zustandssatz, welcher mit Vav eingeführt wird. Vgl. zu 2, 6. שקר mit ב (zu erklären wie ב nach רבית v. 13) findet sich auch 89, 34. — In dem Satze ותט fehlt, wie so häufig, die Negation, welche im ersten Gl. steht. — — V. 20: כי ist auch hier causativ: weil und giebt den Grund von v. 18 u. 19 an: wir waren nicht abtrünnig von dir, weil du uns zermalmtest. Vgl. Gen. 40, 15. — Im Lande der Schakale, d. h. in der Wüste und Einöde, vgl. Jer. 9, 10. 10, 22. 49, 33, vgl. Jes. 13, 22. 34, 13. 43, 20 und auch Ps. 63, 11 stehen שועלים als Bewohner der Wüste. Diese ist hier überhaupt nur Bild des Elends (nicht gradezu des schreckenvollen Landes der Feinde), wie das entsprechende צלמות zeigt. Die Bedeutung Schakale f. תנים ist nach Studer zu Richt. S. 330 übrigens nicht so ganz sicher. — Die Construction von כסה mit zwei Präpositionen ist auffallend und gewiss nicht ein Zeichen früher Abfassung. — — V. 20: Vordersatz, v. 21 Nachsatz. Zu אל זר (auch 81, 10), vgl. Ken. I 485. 499. — — V. 23: Vgl. die Anwendung Röm. 8, 36. כי ist eigentlich auch hier causativ: denn, weil. Nämlich die Worte אם ש' v. 21 f. haben negativen Sinn, als wenn geschrieben wäre: Gewiss haben wir Gottes nicht vergessen, denn (= sondern) um deinetwillen u. s. w. Die Israeliten sterben also um Jahve's willen. Man übersehe den Gegensatz

24. O erwache! Warum willst du schlafen, Herr?
O wach' auf, — nicht verwirf uns auf immer!
25. Warum dein Angesicht willst du bergen,
Vergessen unser Elend und unsern Druck?
26. Denn gebeugt in den Staub ist unsere Seel',
Es klebt an der Erd' unser Leib.
27. O steh' auf! ein Beistand uns,
Und erlös' uns — umwillen deiner Gnade.

---

v. 21 nicht. Der S. meint: wenn wir von dir abgefallen wären, so würden wir nach Fug und Recht von dir bestraft, allein um deinetwillen werden wir im unheilvollen Kriege gemordet. Eben so steht עליך (vgl. Anm. zu 41, 5) auch Ps. 69, 8. 10 und man sieht dort, dass der S. wegen seines Eifers um den Tempel Schmach trägt. Deutlicher ist noch die Parallelst. 60, 6: „wegen der Wahrheit" (מפני קשט), wegen der väterlichen Religion und unserer Anhänglichkeit an dieselbe. Mit Recht bemerkt Hitzig: „So konnte sich ein Dichter nur ausdrücken, wenn wirklich die Israeliten Jahve's wegen starben, der Erste aber, welcher dem Volke seinen Gott entreissen wollte und die Israeliten ihrer Religion willen verfolgte, war Antiochus Epiphanes." Zwar war die Vorstellung, dass die Israeliten um Jahve's willen kämpften, schon früh gegeben, denn die Kriege waren ja „Kriege Jahve's" und die Feinde des Volkes die Feinde Jahve's, Richt. 5, 31, allein nur weil fremde Völker dem Gott das Volk entreissen wollten. Nah. 1, 11. Die Vorstellung, dass die Israeliten um Jahve's willen d. i. (nach Ps. 60, 6) in dem Sinne von: um der Wahrheit, der Religion willen von Heiden gewürgt würden, konnte erst im makkabäischen Zeitalter entstehn; denn damals hatten sich die Heiden nicht nur gegen das Volk, sondern auch gegen seinen Gott verschworen. Ps. 83, 3. 6. Früher war es keinem Volke eingefallen, das Volk Israel um seiner Religion willen zu verfolgen, auch den Chaldäern nicht, man müsste denn falsche Schlüsse aus dem B. Daniel ziehn. S. m. Comm. zum B. Dan. S. 107 f. — Zum zweiten Gl. vgl. hier v. 12 und Ps. 37, 14.

V. 24. Vgl. Ps. 121, 4. Mt. 8, 25. הקיץ und ישן von Gott auch 78, 65. Der Verf. spricht nicht האירה והקיצה wie 35, 23, sondern wie der makkab. Ps. 59, 5 u. 6 um Einiges getrennt: עורה־הקיצה. — — V. 25: לחץ wie 42, 10. 43, 2. — Zu שחה וגו vgl. zu 42, 6. — — V. 27: עזרתה (über die Form zu 3, 3) steht wie 63, 8 (und 40, 18 עזרתי) in Apposition. Für die Erklärung zur Hülfe konnte ל nicht fehlen (vgl. 38, 23).

XLV.

Das Ganze zerfällt in die Einleitung (v. 1), das Lob des Königes (3—7), des Königs Vermählung (8—16) und Schlussworte an ihn (17—18). Das strophische Schema ist: 1, 1, 3, 1, 3, 3, 3, 1, 1, so dass vier Strophen je zu drei Vv. die bedeutsame Zwölfzahl aufweisen, die alleinstehenden Strophen die Fünfzahl. Zwei der letztern eröffneten das Lied,

zwei schliessen es. — In Begeisterung strömen dem Innern des Sängers freudige Worte zu; er will ein königliches Lied singen und möchte, was sein Inneres erfüllt, auch schnell und genau aussprechen, v. 2. — Beginnend mit dem Lobe des Königes preist er seine Schönheit und liebliche Beredsamkeit, wegen welcher Vorzüge Gott ihn für immer segnen wird, v. 3. Diesen Segen wird er sich aneignen durch Heldenkraft, Majestät und Herrlichkeit und eben diese Herrlichkeit wird ihm herrliche Erfolge in dem Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit, die vor Allem Sanftmuth übt, gewähren, sie wird ihm im Augenblicke des Kampfes grosse, furchtbare Thaten ausrichten helfen, so dass, während ganze Völker unter seinem Siegerschritte fallen, seine scharfen Waffen grade den Feinden in's Herz treffen und er sie leicht besiegt, v. 4—6. Seine Herrschaft, ihm von Gott verliehen, wird ewig dauern, denn Billigkeit und Gerechtigkeit wird sie befestigen und unterstützen, v. 7. Weil er Gerechtigkeit übt, darum wird ihm Gott auch vor allen Königen das seltenste und höchste Glück am Tage seiner Vermählung erblühen lassen. Ihm, von Pracht umgeben, kommt aus den köstlich geschmückten Palästen der Königstöchter die Freude entgegen, als er die Bräute heimzuholen kommt. Eine hat vor allen den Vorzug, sie strahlt vor allen in Pracht und hat die Rechte der legitimen Gattin, v. 8—10. Ehe der Hochzeitszug beginnt, redet der S. die Königin im Vaterhause an, sie ermahnend ihr Volk und ihre Familien zu vergessen und sich dem Könige, weil er ihr Herr ist, folgsam zu beweisen, um, in Folge ihrer Hingabe an ihn, die reichsten Nationen um ihre Huld sich bewerben zu sehn, 11—13. Der Hochzeitzug der prachtvoll geschmückten Braut beginnt und gelangt in den Palast des Königes, 14—16. Endlich verheisst der S. dem Könige, seine glorreichen Ahnen würden sogar durch seine Nachkommen verdunkelt werden, denn er werde seine Söhne zu Fürsten über die ganze Erde einsetzen, v. 17. Der S. aber will fortwährend und durch alle Menschengeschlechter des Königes herrliches Wesen verkündigen, um welches willen diesen alle Völker ewig preisen werden, v. 18. —

Allgemein ist zugestanden, das Lied sei als Vermählungslied gesungen zu denken, wie denn Alles in v. 8—17 darauf hinweist und dass der Bräutigam dem Verf. der Ueberschrift (vgl. zu dieser) bereits richtig erkannt ist. Zugleich aber wird bei dieser Veranlassung zum Anfange als Vorbereitung und zum Schluss das Lob des Königes ausgesprochen. Jede Beziehung auf einen König des bestehenden Staates, auf Salomo, Ahab, oder einen späteren, oder gar auf einen Perserkönig, erweist sich bei genauerer Betrachtung als ganz unstatthaft. Der ganze Ton des Liedes ist ein prophetischer, und dass der König der erhoffte König der glücklichen Zukunft, der Messias sei, lehrt deutlich der Inhalt. Gott hat ihn für immer und ewig zum Herrscher eingesetzt, v. 7; er wird die Tyrier beherrschen, deren Unterwerfung nur in Weissagungen erhofft wird, v. 13; er wird seine Söhne zu Fürsten über die ganze Erde setzen, v. 17; ihn werden alle Nationen der Erde ewig preisen, v. 18. Auch sonst stimmt die Schilderung auffallend mit der Jesajanischen des Messias

überein. Ist es freilich auch, trotz Hebr. 1, 8. 9, mehr als zweifelhaft, ob der Messias v. 7 u. 8 Gott angeredet werde, so ist er doch v. 4, vgl. v. 18 als Gottheld geschildert, wie Jes. 9, 5; seine Schönheit wird gepriesen v. 3, vgl. m. Jes. 33, 17. Vgl. ferner v. 5 m. Jes. 11, 4. 5 und vgl. v. 7 m. Jes. 11, 6 u. 4. Die messianisch-allegorische Erklärung wird auch sonst durch den Inhalt geboten. Es wird ein Verhältniss vorausgesetzt, wie es in der Wirklichkeit gar nie gedacht werden kann, denn es erscheint (vgl. die Erklärung zu v. 9. 10. 15. 16) eine Mehrheit von Bräuten, Königstöchtern, herrlichen Jungfrauen, v. 10 u. 15, aus deren Zahl Eine hervorstrahlt, welcher jene zwar an äusserem Range nachstehn, deren Gefährtinnen sie aber doch und bestimmt sind, gleich ihr die Liebe des Königes zu theilen (v. 15). Diese Vermählung ist eine geistliche. Der König ist der Messias, die Königin v. 10 bedeutet das Volk Israel, welches als Bundesvolk einen äusseren Vorzug behauptet; die „Königstöchter," die „Jungfrauen hinter ihr," die „Gefährtinnen" sind die Heidenvölker, welche an dem Messiasreiche gleichen Antheil haben sollen. Der prophetische Gedanke (Jes. 11, 10. Ps. 2, 8. 72, 8), dass alle Reiche der Erde einst mit dem Messiasreiche verbunden sein sollen, wird hier also in eine Allegorie eingekleidet und bildlich dargestellt, wie der König die Bräute, unter ihnen die Herrlichste und Bevorzugte, aus dem Vaterhause in seinen Palast heimholt. Alles Anstössige aber schwindet, wenn man bedenkt, dass man es mit morgenländischen, zunächst israelitischen Vorstellungen zu thun hat und Verhältnisse aus Salomo's Zeit (wie Ps. 72 u. ö.) als Vorbild dienen. Vgl. zu v. 3. 8. 10. 17. — Dieser messianisch-allegorischen Erklärung folgten schon die LXX., da sie v. 7 u. 8 „o Gott!" als Anrede fassen, ferner der Targumist, und dass sie unter den alten Juden die allgemeingültige war, zeigt Hebr. 1, 8. 9, sowie die Ueberschrift unseres Psalmes, worin jene Erklärung vorausgesetzt wird. Ohne Voraussetzung derselben wäre das Lied (eben so wenig wie das Hohelied), auch nie in den Kanon, dessen Inhalt ein geistlicher ist, aufgenommen. Die Darstellung der geistlichen Liebe unter dem Bilde der niederen ist dem A. T. auch sonst nicht fremd; oft wird auf diese Weise das Verhältniss Jahve's zu seinem Volke und den Völkern überhaupt dargestellt, und zwar in ausführlichen Darstellungen (vgl. Ken. I. 499. 451), ohne dass wir uns auf das Hohelied und spätere persische und arabische Dichter — welche man mystisch auslegte — berufen wollen. Dass aber hier die Darstellung eine bildliche sei, verräth der Verf. selbst durch die Anrede Tochter v. 11.

Dem Vorsteher. Auf Lilien. Von den Söhnen Qorach's. — Lied der Geliebten.

2. Es wallt mein Herz von gutem Wort.
Ich spreche: meine Werke dem Könige!
Meine Zunge — ein Griffel des schnellen Schreibers [sei!]

Die Ueberschrift (v. 1). Nach der Bezeichnung: „dem Vorsteher“ oder „Sangmeister“, wodurch schon, wie überall, darauf hingedeutet ist, das Lied sei zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, was nur bei einem erbaulichen Charakter, dem allegorisch-messianischen Sinn, möglich war, folgen paarweise vier Bezeichnungen, von denen die erste und vierte die Form des Liedes bezeichnen, die zweite und dritte auf den Charakter desselben hindeuten. Die Bezeichnungen ersterer Art kündigen das Lied als ein Hochzeitslied an. In על שושנים geht die Präpos., wie ö., auf den Gegenstand des Liedes, denn שושן erscheint nur in der Bedeutung Lilie und ist auch in den übrigen Ueberschriften (Ps. 60. 69. 80) Bezeichnung des Lieblichen, wie Hohl. 4, 5. 5, 13. 6, 2. 3. 7, 3. Hos. 14, 6, dann aber auch der lieblichen Jungfrau, so Sulamiths Hohl. 2, 1 vgl. v. 2, und der Plur. Lilien wird daher hier richtig auf die Königstöchter, die Herrlichen, v. 10, die Jungfrauen v. 15 bezogen, welche als die Bräute des Königes erscheinen. Diese Auffassung wird auch durch das nachfolgende, wie zur Erklärung hinzugesetzte שיר ידידות empfohlen. Auch dieser Ausdruck macht auf die Mehrheit der Bräute aufmerksam, denn Lied der Geliebten bedeutet Lied, deren Gegenstand die Geliebten sind (vgl. zum Genit. 30, 1). ידיד und ידידה steht aber überall (vgl. Dt. 33, 12. Jes. 5, 1, auch Ps. 84, 2 vgl. v. 3) in der Bedeutung geliebt (nicht lieblich) und zwar immerdar von heiliger Liebe (daher Jedidja), was hier zugleich auf den ideellen Sinn der Bräute hindeutet. Da der Ausdruck so dem vorangegangenen „nach Lilien“ entspricht, darf man ידידות nicht im Sinne des Abstr. יְדִידוּת Jer. 12, 7, d. i. Gegenstand der Liebe, das Geliebte, nehmen, oder gar mit einigen Codd. יְדִידוּת lesen wollen. — Die beiden übrigen Bezeichnungen setzen — wie auch das: „dem Vorsteher“ i. A. — die erbauliche, also allegorisch-messianische Erklärung voraus, denn die Söhne Qorach's, denen das Lied zugeschrieben wird, waren Diener des Heiligthums, und es kann also nur ein erbaulicher Charakter hier vorausgesetzt werden. Auf diesen deutet auch die Bezeichnung Lehrgedicht hin, welche auch formell durch die ermahnende Anrede an die Königin v. 11—13 gerechtfertigt ist.

V. 2: Mächtig wallt das Gemüth des S. in Begeisterung von einem guten Worte, d. i. einem Liede freudigen Inhaltes, und er wünscht sein Lied, das dem Lobe des herrlichen Königes gewidmet sein soll, nun auch schnell, genau und würdig auszusprechen, so verlangen es die hochaufgeregte Empfindung und die Erhabenheit dessen, dem das Lied geweiht ist. רחש wallen, steht von dem innern Bewegt- und Erfülltsein. Die Gedanken und Worte strömen ihm zu und entströmen ihm. Das Vb. richtet sich in der Constr. nach den Vbb. des Vollseins, der Fülle. Ew. §. 484. — Auf dem אני ruht zugleich der Nachdruck. Andere mögen Anderes preisen, ich weihe meinen Preis dem Könige, mein Lied soll ein königliches sein. — Die Worte: meine Werke dem K., sind als Ausruf zu fassen und so auch das dritte Gl. Der Plur. מעשים Werke entspricht in der That dem gr. *ποιήματα* und gemeint sind diese Strophen des Dichters. Der Sing. steht Ex. 26, 1

3. Schön, schön bist du vor Menschensöhnen! —
Gegossen Anmuth ist auf deine Lippen,
Drum segnet dich Gott auf ewig!
4. Gürte dein Schwert in die Hüfte, ein Held,
Deine Majestät — und deine Herrlichkeit!

---

gleichfalls von einem Kunstwerk. — למלך ohne Art. (vgl. zu 2, 12. 21, 2. 25, 13. 44, 4. 72, 1), obwohl der König der Zukunft, der Messias, gemeint ist. Dieser heisst aber auch sonst gradezu König, Jes. 33, 17 vgl. 32, 1. Sach. 9, 9. Ps. 72, 1. — Vor: meine Zunge muss man ein „sei" ergänzen. Vgl. zu 3, 9. — מהיר ist immer eilend, schnell. Aus unserer Stelle entlehnte Esra 7, 6 seinen Beinamen: der schnelle Schreiber. — —

V. 3 beginnt das Lob des Königes und es wird bis v. 7 desshalb so ausführlich gegeben, um der Ermahnung an die Königstochter v. 11 bis 13 besonderen Nachdruck zu geben. Da die Hochzeit des Königes die Veranlassung zum Lobe ist, so beginnt der S. passend mit dem Preise der körperlichen Vorzüge des Königes, die aber zugleich geistiger Art sind. Ausgezeichnete Menschen, besonders Fürsten, werden im Alterthume aber überhaupt gern wegen ihrer Schönheit gepriesen, so bei den Hebr. Saul, David und Absalom; bei Homer Achill, Hector, Agamemnon, Neoptolem; bei Virgil Aeneas, bei den Arabern Muhamed. Vornämlich aber vgl. m. Jes. 33, 17, wo es von dem Messias heisst: „den König in seiner Schönheit werden schauen deine Augen." — Die Form יפיפית ist nach einigen zusammengezogen aus יָפִי יָפִיתָ, du bist Schönheit schön d. i. vollendet schön, vgl. Ew. §. 486, nach Aa. passive Aussprache vom Act. וְיֻפְיְפִיתָ (St. יפה), so dass das zweite Jod der dritte Rad. ist, wie in סַחֲרַחַר 38, 11. — Zum מִן vor בני vgl. Jes. 17, 1. — Das zweite Gl. bringt die Bezeichnung der lieblichen Beredsamkeit, die man an Königen und Volkshäuptern besonders schätzte; hier wird sie dem Messias nach dem Vorbilde des Salomo beigelegt. 1 Kön. 10, 8, vgl. Luc. 4, 22. Den Plur. fem. שִׂפְתוֹת gebrauchen schon einigemal die Dichter neben dem viel häufigern Dual שִׂפְתַיִם, Ps. 59, 8. Jes. 59, 3, und ausserdem Hohl. und Qoh. 10, 12. — על כן ist auch hier (wie v. 8. 18) darum, desshalb. Darum, wegen dieser Schönheit und lieblichen Rede, wegen dieser Vorzüge wird Gott dich für immer segnen, und nach Vergleichung von v. 8 u. 18 ist unter diesem Segen die Ausdehnung seiner Herrschaft gemeint. — —

V. 4—6 schildern, wodurch der König den Segen, welchen Gott ihm zutheilt (v. 3), sicher sich zueignet, nämlich durch Heldenkraft, Majestät und Herrlichkeit. Die Hervorhebung der Heldenkraft und Majestät ist in einem Hochzeitsliede und hier, wo es das Lob des Königs gilt, schon desshalb am Orte, weil Tapferkeit zu den Cardinaltugenden gerechnet wird; namentlich bei allegorischer Auffassung, da der Messias nur durch jene Vorzüge die Völker sich unterwerfen oder, nach dem Bilde des Liedes, die Bräute heimführen und sich in Liebe vermählen wird. — V. 4 fordert der S. den König zu dem auf, was sicher geschehen wird. Die Aufforderung (vgl. 44, 5) schliesst den Erfolg ein und hat also prophetische Bedeutung, daher folgen auf die Imperat. sogleich v. 5 u. 6 die Impff. im Sinne des Futur., v. 8 das Pf. — Er schildert den Messias als einen Helden, wie Ps. 110, 5 f. Dichterisch lebhaft stellt er ihn in den ersten Worten: Gürte u. s. w. als einen in den Krieg Ziehenden dar, vgl. 1 Sam. 25, 13. — Schwert im

5. Und in deiner Herrlichkeit siegreich fahr' hin —
Für Wahrheit und Sanftmuth = Gerechtigkeit
Und lehren wird dich Schreckthaten deine Rechte!
6. Deine Pfeile, — die scharfen,
(Völker unter dir werden fallen)
[Dringen] in's Herz — der Feinde des Königs.

---

eigentlichen Sinne, wie Pfeile v. 6. — Man kann גִּבּוֹר als Apposit. „ein Held" fassen, aber auch als Vocat., indess entlehnte man den Grund für letztere Auffassung aus einer gewissen, nicht sicheren, Erklärung in v. 7 u. 8. S. das. Wie der Messias Jes. 9, 5 אֵל גִּבּוֹר Gottheld genannt wird, so wird er auch hier im ersten und in den zwei folgenden Gliedern als solcher gepriesen, denn im Folgenden ist seine göttliche Herrlichkeit gepriesen. הוֹד und הָדָר Majestät und Herrlichkeit (Apposit. zu חרבך) schildern, so verbunden, eigentlich die Herrlichkeit Gottes, Ps. 96, 6. 104, 1. 111, 3. Hi. 40, 4, deren Abglanz aber auch auf dem Menschen ruht, Ps. 8, 6, daher wird sie hier auch dem Könige zugeschrieben, wie in der entsprechenden Stelle Ps. 21, 6, vgl. 1 Chr. 29, 25. Dan. 7, 13. 14. 11, 21. — — V. 5: Die Vss. drücken das והדרך im A. nicht aus, auch fehlt es in zwei Mss., und Hitzig wollte es desshalb auslassen. Allein unnöthig, denn das Wort והדרך wird aus dem Vor. hier mit grosser Kraft und Eleganz wieder aufgenommen; eine Spur des häufigen Parallelismus im שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Das Wort ist aber für sich allein zu nehmen und steht als absoluter Acc. voran: und nach deiner Herrlichkeit, d. h. und in deiner Herrlichk. Der S. will nachdrücklich sagen, dass er in oder mit dieser Herrlichkeit dahin fahren wird, der herrliche und sichere Erfolg also nicht ausbleiben wird. — צְלַח eigtl. brich durch, verw. mit dem aram. תְּלַח, daher: hab Glück, siege, Jes. 53, 10. Von den zwei Imperat.: Sei siegreich und fahr hin ist der erste adverb. zu fassen: fahre siegreich hin. Ew. §. 539. Er denkt sich den König als Helden, der auf dem Kriegswagen in die Schlacht eilt. Zu רכב vgl. 2 Kön. 9, 16. 1 Kön. 22, 34. 35. — על דבר wegen = für, zum Schutze, vgl. Hos. 4, 1. Jes. 59, 14. 15. — עַנְוָה Demuth hat hier den Begriff der Sanftmuth, der aber auf dem der Demuth ruht. Vgl. zu 18, 36. עַנְוַת־צֶדֶק ist wie ein Nom. comp.: Sanftmuth = Gerechtigkeit, denn עַנְוָה (statt der gewöhnlichen F. עֲנָוָה) ist als eine mittlere Bildung zwischen *St. cstr.* und *absol.* zu betrachten. Sanftmuth = Gerechtigkeit ist eine solche, die sich vornämlich in der Sanftmuth äussert, wie das Streben danach auch Sseph. 2, 3 den Gerechten beigelegt wird. Vgl. die Schilderung des Messias Jes. 11, 4. 5 und Ps. 72, 4. 12 f. So wird durch das Nom. comp. der Begriff von מישר v. 7 umschrieben. — — V. 6: Die Worte: חציך שנונים sind schon zu בלב וגו׳ zu ziehn. Am Adj. fehlt der Art. nach Nom. m. Suff. S. zu 18, 18. — Der seltene Zwischensatz (Ew. §. 630), wozu man 18, 39 vergleiche, ist lebhaft in dichterischer Darstellung. עמים sind die Heiden, wie v. 17, vgl. zu 2, 1. Das ב in בלב steht von der Bewegung in einen Ort, wo die Sache bleibt. איבי המלך ausdrucksvoller als אֹיְבֶיךָ. Die Wiederholung des Nom. st. Pron. tritt namentlich in der Unterhaltung mit Vornehmeren ein. Vgl. 50, 14. 61, 8.

7. Dein Thron ist Gottes für ewig und immer,
Ein Scepter des Rechts — das Scepter deines Königthumes.
8. Du liebst Gerechtigkeit
Und hassest Frevel,
Darum salbt dich Gott, dein Gott,
Mit Freudeöl vor deinen Genossen.

V. 7: So nun, da der König die höchste innere Tugend, Gerechtigkeit, übt, ist auch sein Thron nach Aussen hin fest, in Gott gegründet, wird ewige Dauer haben. Vgl. Jes. 9, 6. — Schon LXX. u. Hebr. 1, 8 erklärten die Worte כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים וגו׳: dein Thron, o Gott, steht ewig und immer; der Voc. אֱלֹהִים wäre wie z. B. 43, 1. 44, 5. 48, 10. 11. Man könnte sich auf גִּבּוֹר v. 4 berufen, wäre das Wort nur mit grösserer Sicherheit als Voc. aufzufassen. Auch könnte der Anruf: o Gott, an den Messias nicht befremden, vgl. Jes. 9, 5, hier v. 4 und zu 2, 7, wenn man nur nicht zugleich behauptete, auch v. 8 hier werde der Messias Gott genannt. Allein nach dem Parall. mit dem zweiten Gl. liegt eine andere Auffassung näher, denn danach ist zu erklären: dein Thron ist Gottes d. h. er ist ein Thron von Gott, ein göttlicher, auf den dich Gott gesetzt hat, vgl. Ps. 2, so dass das *nom. reg.* כִּסְאֲךָ, weil es unmittelbar vorangegangen, vor אֱלֹהִים fehlt, f. כִּסְאֲךָ כִּסֵּא אֱלֹהִים. Die Rechtfertigung dieser Erklärung in grammatischer Beziehung s. zu 18, 33. — Das Nom. כִּסֵּא verliert vor allen betonten Zusätzen so sehr alle Verdopplung, dass hier sogar schon כִּסְאֲךָ gebildet wird, als wäre keine Spur mehr von der Verdopplung. Ew. §. 389. Uebrigens ist das W. nicht unklarer Ableitung, wie Ewald behauptet, sondern hat seinen Namen vom Decken (כִּסֵּא = כָּסָה), weil er als Thronhimmel mit Vorhängen umhangen war. — Zum zweiten Gl. vgl. Jes. 11, 4. Ausser diesen beiden Stellen kommt מִישׁוֹר im moralischen Sinne nur noch Ps. 67, 5 vor. — Zu עוֹלָם וָעֶד vgl. 21, 5. Diese Dauer der Herrschaft wird sowohl dem davidischen Königshause, als dem Messias verheissen. 2 Sam. 7, 13. Ps. 21, 5. 18, 51. 72, 5. 89, 5. 37. 38. 110, 4. 132, 12. Jes. 9, 6. — —

V. 8—16 bezieht sich Alles auf die Vermählung des Königes, auf sein Verhältniss zu seinen Bräuten. Was zu ihnen gesagt wird, gilt nicht ihnen, sondern dem Könige, der solche Bräute hat. V. 8 knüpft an den Schluss des ersten Theiles wieder an, und zwar nimmt das erste Gl. den Gedanken des zweiten Gl. des vorigen W., das zweite Gl. den des ersten daselbst wieder auf. Die Rede ist auch hier prophetisch, und danach sind die Pf. v. 8—10 aufzufassen; diess ersieht man auch aus der Analogie von עַל כֵּן בֵּרַכְךָ v. 3 zu v. 8. Das עַל כֵּן will sagen: dein Glück ist ein wohl verdientes, du bist durch deine Gerechtigkeit desselben würdig. Dieser Gedanke wird v. 9 u. 10 weiter ausgeführt. — Gott, dein Gott steht eben so emphatisch 43, 4. 50, 7. 51, 16. 66, 7, welche Parallelen die Erklärung „o Gott, dein Gott", welche ausserdem in גִּבּוֹר v. 7 einen schwachen Stützpunkt hat, wenigstens überaus zweifelhaft machen. — Mit Freudeöl, nämlich am Tage deiner Vermählung, am Tage „der Freude deines Herzens", Hab. 3, 11, wie das Folgende lehrt. Er giebt ihm grössere Vermählungsfeierlichkeiten als Andern, ein Gedanke, der darin seine Rechtfertigung findet, dass die Bräute nicht wirkliche, sondern ideale sind. Oel ist Bild der Freude, weil man sich bei Gastmahlen und an Freudentagen salbte. Vgl. zu Ps. 23, 5

9. Myrrh' und Aloe,
Qassia duften alle deine Gewande,
Aus Elfenbeinpalästen — daraus erfreut man dich.
10. Königstöchter sind unter deinen Herrlichen,
Es steht das Gemahl zu deiner Rechten — im Golde von Ophir.

שמן ששון auch Jes. 61, 3. משח richtet sich nach den Vbb. des Bekleidens. Vor deinen Genossen, d. h. mehr als andere Könige, deren Glück von dem deinen weit überragt wird. Die Verheissung an Salomo 1 Kön. 3, 11—13, vgl. 2 Chr. 1, 12, geht an dem Messias im ausnehmendsten Grade in Erfüllung. — — V. 9 u. 10 wird weiter ausgeführt, worin der Lohn für die Gerechtigkeit, worin diese höchste Freude, womit Gott ihn begaben wird, bestehe. Es ist das höchste Liebesglück, die Liebe der Gemahlinnen, mit denen er sich vermählen wird. Er beschreibt daher die Pracht des hochzeitlichen Gewandes, die laute Freude aus den Palästen, wo die Königstöchter weilen, — denn ihnen gehören jene Elfenbeinpaläste an, wie der Uebergang v. 10 lehrt — und bahnt sich so den Weg zur neuen, über alle anderen Weiber erhobenen Königin. — V. 9: Seine hochzeitlichen Gewande, in denen der König naht, duften so ganz von den entzückendsten Wohlgerüchen, als ob sie ganz daraus beständen. קציעות ist ἅπαξ λεγ. angereiht (vgl. v. 5), wie Hi. 42, 9 צפר, wo Mss. irrig וצפר. — בגדות einzig an unserer St., sonst בגדים. — Aus Elfenbeinpalästen. Die so köstlich ausgeschmückten Paläste sind die Behausungen der Königstöchter v. 10. Der König kommt, sie nach orientalischer Sitte, vgl. 1 Macc. 9, 37 ff., im feierlichen Zuge heimzuholen aus dem väterlichen Hause (vgl. v. 11), denn nicht nur die Königstochter, die v. 10 vor allen hervorgehoben wird, sondern auch die anderen Königstöchter v. 10 sind unter seinen „Herrlichen" und werden als Bräute in seinen Palast gebracht v. 15. Elfenbeinpaläste sind Paläste, deren Zimmer mit Elfenbein ausgeschmückt sind. Am. 3, 15. 6, 4 werden solche Paläste gleichfalls in der Mehrzahl erwähnt, woraus man sieht, dass dergleichen Wohnungen bei Königen gewöhnlich waren. Auch Ahab erbaute einen solchen, 1 Kön. 22, 39. Vgl. Hohl. 7, 5 und Odyss. 4, 72 f. (Menelaos' Palast). — Daraus erfreut man dich. Diese Worte stehen in Beziehung auf das Freudenöl v. 8. מנּי ist die Praep. mit parag. Jod (vgl. 44, 11. 19 u. ö.) und man hat es als eine nachdrückliche Wiederholung des מן vor היכלי zu betrachten, das eigentlich nach dem מנּי noch einmal hinzuzudenken wäre, wie auch כַּעַל Jes. 59, 18 und בַּעֲבוּר Hi. 20. 2 adverbiell ohne Ergänzung stehen, indem sie ihren Casus nicht mehr nach sich, sondern allein im Vorhergehenden haben. Nach gewöhnlicher Meinung soll מִנִּי abgekürzter Plur. von מְנִּים Saiten Ps. 150, 4 sein. So Ew. §. 359. Allein diese Abkürzung des Plur. ist an keiner einzigen Stelle statthaft. S. zu 22, 17. Maurer erklärt das W. als Sing. und (wie z. B. נֵבֶל 58, 9) mit collectiver Bedeutung: Saitenspieler, wie עִתִּי, רַגְלִי gebildet. Dagegen spricht schon, dass hier gewiss nicht von musikalischen Genüssen, die dem Könige zu Theil wurden, die Rede ist, dazu von solchen, die ihm aus den Palästen zukommen, und dass hier sichtbar auf das Freudenöl v. 8 Beziehung genommen ist. — Man erfreut dich, mit unbestimmtem Subj. f. du wirst erfreut: daraus kommt dir die Freude v. 8 zu. Das verschwiegene Subj. sind die Königstöchter v. 10. — — V. 10: Königstöchter sind unter deinen Herrlichen. Der eigentliche Ausdruck Ps. 47, 9. 10.

11. Horch, Tochter, und schau
Und neige dein Ohr
Und vergiss dein Volk — und das Haus deines Vaters!

72, 8—11 erklärt den bildlichen hier. Die Königstöchter sind eben die Herrlichen und das ב steht zur Umschreibung (oder die Klasse bezeichnend) wie Ps. 54, 6. 118, 7. Richt. 11, 35. בִּיקָרוֹת mit *Dag. euph.* f. יְקָרֹ׳ Ew. kr. Gr. S. 102. Gr. §. 464. Die Theuern d. i. die Kostbaren, Herrlichen, denn יקר ist jederzeit s. v. a. kostbar, prächtig, herrlich, Spr. 3, 15. 6, 26, auch Klagl. 4, 2, niemals s. v. a. geliebt. Alle die Königstöchter sind seine Bräute, eine von ihnen, das Volk Israel darstellend, wird durch den ersten Rang bevorzugt und strahlt vor allen an Pracht. שֵׁגַל ist die bevorzugte Gemahlin, die Favoritsultanin, welche zur Rechten des sie aus dem Vaterhause heimholenden Königes steht, welchen Ehrenplatz auch Batscheba neben Salomo einnahm, 1 Kön. 2, 19, d. h. sie hat die Rechte der legitimen Gattin, ist nach gewöhnlicher Bezeichnung die גְּבִירָה. Daher wird sie unter den andern „Herrlichen" des Königs, welche einen niedern Rang einnehmen (vgl. v. 15 „hinter ihr") und schlechtweg פִּלַגְשִׁים heissen, besonders hervorgehoben, hier aber — da der Brautzug doch erst v. 14 beginnt und sie nach v. 11 jetzt noch im Vaterhause gedacht werden muss — schon שגל genannt, weil sie es werden soll. Das Wort kommt Neh. 2, 6 vor, aber auch Dan. 5, 2. 3. 23 von den Weibern des chaldäischen Königs. Allein auch Richt. 5, 30 a. E. ist wohl, kraft v. 29, wo שָׁרָה steht, statt שָׁלָל Beute mit Ewald zu lesen: שֵׁגַל. Vgl. zu Ps. 68, 13. So käme das Wort also auch sonst von hebräischen Fürstinnen vor. Das W. hat auch ganz hebräische Form, nach Analogie von רָכָב, עָשָׂר, קָדָר, und stammt aus einer althebr. Wurzel שָׁגַל *concubuit cum muliere*, also eigentl. Beischläferin. — Diese Königin strahlt vor allen in der köstlichsten Pracht, im Golde von Ophir, worüber Bohlen zu Gen. 10, 29. — Endlich ist zu merken, dass auch in diesem V. Verhältnisse der Salomonischen Zeit zum Vorbilde dienen, und richtig bemerkt Hengstenberg (Ps. II. 405): „Für die Darstellung Israel's unter dem Bilde der Gemahlin ersten Ranges, der Heidenvölker unter dem Bilde der Gemahlinnen von untergeordneter Stellung, boten die Verhältnisse der Salomonischen Zeit, wie besonders aus 1 Kön. c. 3 u. 11 erhellt, das Substrat dar. Neben der Gemahlin ersten Ranges, der Aegyptischen Königstochter, hatte Salomo noch eine grosse Menge ausländischer Weiber, in denen die dichterische Anschauung leicht, wie in ihm das Vorbild seiner grossen Nachkommen, so die Typen der in Zukunft von ihm zu beherrschenden Völker erblicken konnte, die durch sie zuerst in Jerusalem repräsentirt wurden."

V. 11—13. Bevor noch der Brautzug (v. 14 f.) geschildert wird, hält der S. — auch hier wie im ganzen Liede auf prophetischem Standpunkte — der Königin im Vaterhause gleichsam die ermahnende Traurede; zunächst ist diese zwar an die bevorzugte Königin gerichtet, gilt aber zugleich für alle übrigen Königstöchter, die sich beeifern, seine Liebe zu gewinnen und ihm wirklich — obwohl zweiten Ranges — später in seinen Palast folgen. Um der Ermahnung aber den rechten Nachdruck zu geben, ist eben das Lob des Königes v. 3 ff. so ausführlich gewesen. Er ermahnt sie, ihr Volk und ihres Vaters Haus zu vergessen, dem Könige, weil er ihr Herr ist, immer Sehnsucht nach sich einzuflössen und ihm zu Gefallen zu leben. — V. 11: Die gehäufte

12. Und es sehne der König sich nach deiner Schöne,
Denn er ist dein Herr,
Und neige dich ihm!
13. So wird die Tochter Tyrus mit Geschenk,
Anflehen dich — die reichsten Leute.

Aufforderung im A. zeigt, dass der S. Wichtiges und Schweres zu sagen hat. Höre als Aufforderung der Ermahnung, wie 34, 12. — Tochter redet er sie an, als Königstochter v. 10, doch hätte ein Weisheitslehrer eine solche auch in der Wirklichkeit also anreden können. S. zu 34, 12. Zugleich sollte angedeutet werden, dass unter der Königin eine ideelle Person, die בת ישראל Am. 5, 1, vgl. Ken. I. 330. 499 a. E., verstanden sei, wie aus der deutlichen Beziehung der בת צר v. 13 auf בת hier erhellt. — Und schau d. i. sieh ein, zeige Einsicht in das zu Sagende. — Und vergiss, ist nicht tröstend gesagt, sondern ermahnend: vergiss die heimische Sitte, im Gegensatz zu Salomo's Weibern, 1 Kön. 11, 4, welche sich ihren alten einheimischen Göttern zuneigten. — — V. 12: Das Fut. apoc. ויתאו (Patach in Qam. gedehnt, um die Erweichung des Vav zu verhüten) und es sehne sich, d. h. mache, dass er sich sehnt. Der Sinn: erscheine ihm immer reizend, dass er sich immer zu dir hingezogen fühlt und dich in Ehren hält. — Denn er ist dein Herr, vgl. Gen. 3, 16. 18, 12. 1 Petr. 3, 5. 6. — Und neige dich ihm, vgl. 1 Sam. 25, 41. 1 Kön. 1, 16. 31. — — V. 13: Das Vav folgert aus dem Vorigen, denn die Huldigungen und Bewerbungen von Tyrus um die Gunst der Königin werden von ihrem Verhältnisse zu dem Könige abhängig gemacht und als Lohn ihrer völligen Hingabe an ihn betrachtet, was bei der bildlichen Auffassung vollkommen deutlich ist. — Das erste Gl. ist aus dem zweiten zu ergänzen, das zweite aus dem ersten, so zwar, dass in dem ersten aus dem zweiten יחלו פניך zu ergänzen ist, in dem zweiten aber aus dem ersten במנחה. S. über diesen Parall. zu 22, 30. 42, 9. Tochter Tyrus ist die Stadt oder das Volk Tyrus (vgl. Anm. zu 9, 15 und Jes. 23, 12), hier mit Beziehung auf בת v. 11 so genannt und weil auch die Völker überhaupt im ganzen Ps. als Weiber, Jungfrauen oder Töchter personificirt werden. — יחלו פניך ist mehr als יכחשו לי 18, 45, denn die Redensart חלה פנים bedeutet nicht das Gesicht streicheln, sondern, da חלה immer schwach, krank sein ist, so auch im Pi. schwach, krank machen. Das Angesicht Jemandes krank machen d. h. so flehentlich bitten, dass dem Andern übel und weh davon wird und er nachgiebt. Die Bedeutung anflehen, worin das W. gefasst werden kann, eignet sich auch für Spr. 19, 6. Hier liegt das Bild von Darbringung der Hochzeitsgaben zum Grunde. In der Wirklichkeit würden die stolzen Tyrier, zu aller Zeit unabhängig von Israel, sich um die Gunst eines Königes oder einer Königin von Israel nicht beworben haben. Allein bei der bildlichen Auffassung schwinden alle Schwierigkeiten. Die Hingabe der Heiden an das Volk Israel, sobald dieses sich ganz dem Herrn hingegeben hat, wird für die messianische Zeit erwartet: Ps. 47, 10. 72, 10. Jes. 60, 6 ff. Hagg. 2, 7. 8. Sach. 9, 7, und namentlich auch von dem stolzen Tyrus, Ps. 87, 4. Jes. 23, 18, denn die ganze Erde wird nach v. 17 hier dem Messias unterworfen sein. — Die Reichen des Volkes d. i. superlativisch (Ew. §. 501): die reichsten Leute, parall. mit בת צר. Die Tyrier, als das reichste Volk (Jes. 23. Ez. 27), werden unter allen übrigen Heidenvölkern hervorgehoben.

14. Ganz Pracht ist die Königstochter im Gemach,
Aus Goldwirkereien ihr Gewand.
15. Auf bunten Decken wird geleitet sie zum König,
Jungfrauen hinter ihr, ihre Gefährtinnen,
Gebracht zu dir.

V. 14. Die Pracht der Braut wird nun nach der Anrede v. 11—13 noch einmal aus dem Schluss v. 10 aufgenommen, um uns, da die Braut aus dem Vaterhause (v. 11) in den Palast des Königes geführt wird (v. 15), es hervorzuheben, dass die Pracht eine hochzeitliche sei, wie auch, als der König die Braut heimzuholen kam (v. 9), die Pracht seiner hochzeitlichen Kleidung geschildert ward. Wir müssen sie uns aber hier noch in dem väterlichen Palaste denken, wo der König ihr zur Seite steht (10), in den Palästen von Elfenbein (9); erst v. 15 setzt sich der Zug in Bewegung und langt v. 16 im Palast des königlichen Gemahles an. Der Umstand, dass die elfenbeinernen Paläste, aus denen die Königstöchter dem Könige im feierlichen Hochzeitzuge zugeführt werden, dem Palaste des Königes so nahe gerückt sind, um aus ihnen in ihn zu gelangen, spricht gleichfalls für die allegorische, nicht für die eigentliche Auffassung. — V. 14: כל־כבודה (vgl. אך־כל 39, 6) f. כְּבֻדָּה von כָּבוֹד. S. kr. Note zu 18, 33. Es steht hier subst. wie Richt. 18, 21. — פנימה von פְּנִים mit He loc.: nach dem Innern zu, im Innern (Lev. 10, 18. 1 Kön. 6, 18. 2 Kön. 7, 11), im inneren Theil des (väterlichen) Palastes (nicht hinein, wie Ew. §. 459 a. E. es fasst), das steht hier fast gleich dem dichterischen Beiwort: *ἐν μεγάροισι* bei Homer. פנים eigtl. die Innenwand der Thüre gegenüber, welche dem Eintretenden zunächst zugewendet ist, das Homer *ἐνώπια*, im Gegensatz der *προσώπια*, Aussenwände. Der Dichter spricht, als ob er ausserhalb der geöffneten Pforten des Palastes in das Innere desselben schaute, worin die Königin steht (v. 10). — — V. 15: Nun beginnt der hochzeitliche Zug aus dem Vaterhause (v. 11) in den Palast des Königs. לרקמות erklärt man gewöhnlich: in bunten (buntgestickten) Kleidern (nach Ew. §. 520 eig. zu bunt = buntgeschmückt). Allein der Kleiderpracht der Braut war ja schon einmal zum zweitenmale Erwähnung geschehen, v. 14 vgl. v. 10, und es ist zu erwarten, dass nun endlich die Schilderung des Hochzeitzuges beginne, zu welchem sich schon v. 10 die Königin zur Rechten des Königes gestellt hat. Da nun רקמה eigtl. nur ist: buntgewirktes Zeuch, so kann es auch buntgewirkte Decke bedeuten. Man erkläre also: auf bunten Decken, nämlich auf solchen, die auf den Weg gebreitet sind (Mt. 21, 8), wird sie dem Könige zugeführt. Das ל an sich steht allerdings niemals von der Ruhe, allein, da es sicher aus אֶל abgekürzt ist, steht es wie dieses (Maurer zu Richt. 6, 39) für עַל, so auch Hi. 22, 2. 31, 5. 9. 33, 27. Aehnlich wechseln על und ב, vgl. zu 42, 5, לְ und בְּ, vgl. 2 Chr. 15, 3 (dreimal), לְלֹא, anderswo בְּלֹא 2 Chr. 20, 21 להדרת קדש, wo 1 Chr. 16, 29. Ps. 29, 2 בהדרת קדש. Hitzig's Erklärung: auf die bunten Polster hat gegen sich, dass das Ziel der Bewegung schon in למלך enthalten ist. — הוּבל steht hier, wie Hi. 21, 32. Jes. 55, 12, von einem ehrenvollen Geleite, im Zuge geleitet werden. — Hinter ihr, im Gefolge. Die Jungfrauen, eins mit den „Herrlichen" und den „Königstöchtern" v. 10, sind, obwohl gleich der Königin Bräute des Königes und bestimmt, mit ihm in Liebe sich zu verbinden, doch der Königs-

16. Geleitet sie werden in Wonnen und Jubel,
Gehen ein — in den Palast des Königs.
17. Statt deiner Väter werden deine Söhne sein:
Setzen wirst du sie zu Fürsten — auf der ganzen Erde.
18. Preisen will ich deinen Namen in allen Geschlechtern,
Drum werden Völker loben dich — für ewig und immer!

---

tochter im Range untergeordnet, denn sie bezeichnen die heidnischen Völker, vor denen die Heidenvölker einen gewissen äusseren Vorzug haben. Auch diese Jungfrauen sind des Königs Bräute, denn dass sie nicht als Dienerinnen der Königin gedacht werden können, zeigt eben der Ausdruck: ihre Gefährtinnen und dass sie gleich der „Tochter“ und gleich dem „Gemahl“ zu dem Könige selbst geleitet und gebracht werden sollen. — — V. 16: Der Hochzeitzug gelangt in dem Palast des Königs an. בשמחות וגיל d. h. unter Musik, Gesang und Tanz.

V. 17 u. 18. Die Anrede an den König wird in dieser Schlussanrede wieder aufgenommen. Wie es Sitte war, über das Brautpaar den Wunsch reichen Kindersegens auszusprechen (Gen. 24, 60. Ruth 4, 11. 12), so geschieht es auch hier, doch wird der Wunsch, dem ganzen prophetischen Charakter des Liedes gemäss, zur Weissagung. — V. 17: Statt deiner Väter u. s. w. Dass der Sinn sei: deine herrlichen Vorfahren werden durch deine Söhne noch überstrahlt werden, vgl. Jes. 60, 17, das ersieht man aus dem Folgenden, denn eine Einrichtung, welche die Väter nur in Beziehung auf ihr Land trafen, wird der Messias durch seine Söhne über die ganze Erde in's Werk richten. — Setzen wirst du sie zu Fürsten, oder Satrapen, vgl. 82, 7, auf der ganzen Erde, welche dann dem Messias durch seine Heldenkraft v. 4 ff. unterworfen ist. Ps. 2, 8. 72, 8 f. Verhältnisse der salomonischen und davidischen Periode werden sich wiederholen. Salomo hatte nach 1 Kön. 4, 7 sein Land in zwölf Statthalterschaften eingetheilt und David setzte nach 2 Sam. 8, 18 seine Söhne zu Satrapen. Vgl. in Beziehung auf Rehabeam 2 Chr. 11, 23. — —

V. 18: Richtig Hengstenberg: „Das: ich will verkünden spricht der S. nicht als Individuum, sondern als Repräsentant der Evangelisten.“ — Darum, nicht weil ich dich besungen, als vielmehr, weil ich deinen Namen d. i. dein Wesen (sonst nur von Gott, daher übertragen auf den Messias, den Gotthelden v. 4), deine herrlichen Eigenschaften verkünde. Vgl. Ps. 72, 17.

XLVI.

Das Lied (das Luther's: „eine feste Burg ist unser Gott“ zu Grunde liegt) zerfällt in drei Strophen, die durch Selah abgesondert sind, während die zweite v. 8 durch einen am Schluss der letzten Strophe wiederkehrenden Refrain von dieser getrennt wird. — Gott ist mit uns in allen Nöthen und wir fürchten nichts bei allen Welterschütterungen, 2—4. Jerusalem's und des Tempels Festigkeit und Sicherheit bleiben unerschüttert, mögen Völker toben, Königreiche wanken, 5—8. Jahve's

Thaten rechtfertigen diese Zuversicht, er erregt und schwichtigt die Stürme des Krieges, welche den Erdkreis erschüttern, er bewährt sich als der wahre Rettungshort, 9—12.

Wie in den beiden ersten Strophen ganz allgemein die Sicherheit und der Friede der Bekenner Jahve's, der Gottesstadt und des Tempels, gegenüber den stürmischen Bewegungen heidnischer Völker und ihrem Untergang gepriesen wird, so auch in der letzten Strophe v. 9 ff., doch ist hier die allgemeine Schilderung nach den deutlichen Worten v. 9 hervorgerufen durch ein besonderes geschichtliches Ereigniss, ein bestimmtes Beispiel der grossen Thaten Gottes, worauf sich aber die feste Zuversicht gründet. Können wir nun aus v. 9 schliessen, dass jenes Ereigniss im heiligen Lande selbst zu denken sei, und aus v. 6, dass die Gefahr, welcher Jerusalem entronnen, eine dringende, die Rettung eine plötzliche gewesen, endlich, dass die Gefahr von einem Weltreiche ausging, wie v. 9—11 diess deutlich verrathen und in diesem Sinne auch die allgemeine Schilderung 2—8 gehalten ist, so fällt es unmöglich an ein anderes als das der Assyrer zu denken und an den Schlag, der sie zur Zeit des Hiskia vor Jerusalem traf. Jes. 36 u. 37. Damals, als die Weltmacht der Assyrer für immer gebrochen war, da war es Zeit zu dem Anruf an die Heiden v. 11: „Lasset ab vom Kriege gegen mein Volk und erkennet, dass ich Jahve bin.“ — Da der Feind so mächtig, seine Herrschaft als eine so allgemeine über die ganze Erde und die Zerstörung und Niederlage, die ihn trifft, als eine, welche die ganze Erde zu tragen hat, geschildert wird, so können wir der Annahme (Hitzig's), der Ps. beziehe sich auf den Sturz von Damask und Ephráim (Jes. 7), durch Assyrien nicht beipflichten. Diese beiden Reiche können auch v. 7 durch den Ausdruck „Königreiche“ nicht bezeichnet sein, da die Rede dort ganz allgemein ist. Hitzig kam auf diese geschichtliche Beziehung auch nur aus chronologischen Gründen, da er Ps. 47 auf Hiskia's Bezwingung der Philistäer bezieht und somit, um die chronologische Ordnung herzustellen, Ps. 46 auf ein näheres Ereigniss beziehen zu müssen glaubt. — Uebrigens ist der Verf. dieses Liedes abhängig von Jesaja, namentlich v. 8. 11, vgl. Jes. 8, 10, und das Lied hat v. 11 prophetischen Ton.

Dem Vorsteher. Von den Söhnen Qorach's, nach Jungfrauenweise, Lied.

2. Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
Als Beistand in Nöthen — wird er erfunden sehr.

3. Drum nicht wir fürchteten, wird gewandelt die Erd'
Und wanken die Berge — im Herzen des Meeres,

V. 2—4 führen allgemein die Wahrheit aus: Israel fürchtet sich nicht bei den grossen Völkerbewegungen, da Jahve sie regiert. — V. 2: Im Pf. נמצא wird eine allgemeine Wahrheit beschrieben. Ew. §. 262. 2. — — V. 3: Inf. impers. (vgl. zu 42, 9). בהמיר eig. beim Aendern

4. Toben, schäumen seine Wasser,
Erzittern Berge — bei seiner Hochfahrt. [Pause.]

5. Ein Strom — seine Bäche — erfreuen die Gottesstadt,
Die heilige Stätte — der Wohnungen des Höchsten.

6. Gott ist in ihrer Mitte, — nicht sie wanket,
Beisteht ihr Gott — bei Morgen-Anbruch.

(Ps. 15, 4), Wechseln, Wandeln = wenn man wandelt f. wenn gewandelt wird. Es ist von politischen Umwälzungen auf der Erde die Rede, da nach v. 7, wo der bildliche Ausdruck dieses Verses erklärt wird, die Erde als Sitz irdischer Königreiche gemeint ist. Sie sind zunächst (s. aber zu v. 7 Gl. 2) veranlasst durch heidnische und eroberungssüchtige Völker, wie das „durch seine Hochfahrt" v. 4 und: „es toben die Völker" v. 7 zeigt. — Das zweite Gl. ist gleichfalls Bild politischer Welterschütterungen und wird v. 7 erklärt. Berge sind Bild mächtiger Reiche (vgl. Apoc. 8, 8. Jes. 37, 24). Sie sind, als die mächtigsten und festgewurzeltesten Reiche im Herzen des Meeres, denn dieses ist Bild der heidnischen Völker und der Welt (Comment. zum Dan. S. 297), welche, wie das Meer, von beständiger Unruhe bewegt ist (vgl. Jes. 57, 20), so dass Berge selbst seinem Toben nicht widerstehen können (v. 4). — — V. 4: Die Rede geht aus dem Inf. in das Vb. fin. über. Ew. §. 621. 2. Die Suff. gehen auf יַמִּים v. 3, denn Plurale, deren Bedeutung die eines Sing. scheint, werden auch schon mit dem Sing. verbunden. Ew. §. 569. Dem Meer wird Hochfahrt (vgl. גְּאוֹת הַיָּם Ps. 89, 10) zugeschrieben, weil sich seine Wogen ungestüm erheben, um so passender hier, da das Meer bildlich die heidnische Welt bezeichnet, deren Hochmuth z. B. Jes. 10, 12 am Könige von Assyrien gerügt wird. Die Vergleichung einer tobenden Volksmenge mit tobendem Gewässer ist auch Jes. 17, 12 vgl. Jer. 5, 22 (4, 19) gewählt und zwar gleichfalls mit dem Ausdruck יֶהֱמָה. Doch vgl. auch 1 Kön. 1, 41. Ps. 83, 3.

Jenem Bilde vom tobenden Meer, dem selbst Berge nicht widerstehen können, stellt er nun v. 5 ein anderes gegenüber von einem stillen Fluss oder Strom entnommen, der mit seinen Bächen oder Canälen (פְּלָגִים s. 1, 3) die Gottesstadt erfreut und erquickt, so dass sie nichts zu fürchten hat, auch wenn sie den Gefahren der eroberungssüchtigen Welt ausgesetzt ist. Dieser ruhig sich ergiessende Strom, welcher im Gegensatze zu dem Aufruhr des Meeres die Gottesstadt erfreut, ist, wie v. 6 sogleich erläutert, ein auf Gen. 2, 10 ruhendes Bild der Gnade und des Heiles Gottes, vgl. zu Ps. 36, 9, wie auch die sanftfliessenden Gewässer des Siloah (Jes. 8, 6) — auf die hier aber nicht zunächst gerücksichtigt ist — die auf jenes Grundbild zurückgehen. — נָהָר steht absolute voran, Ew. §. 558, so aber auch פלגיו, wie R'bia anzeigt. Zuerst wird das Ganze genannt, um des Gegensatzes zu Meer willen, dann die Theile. Die Bäche sind bildlich die Wege, auf welchen Gott seine Gnade zufliessen lässt. — Wie Jerusalem hier die Gottesstadt genannt wird, so 48, 2. 9 „die Stadt unseres Gottes." — קֹדֶשׁ das Heilige, ist hier, wie 65, 5. Jes. 57, 15, s. v. a. heiliger Ort (Ex. 29, 31. Lev. 9, 6. 19) und der *St. cstr.* ist zu erklären: der heilige Ort, da die Wohnungen des Höchsten sind, nach Ew. §. 503 (Irrig dessen Erklärung unserer St. §. 501). — — V. 6: Impf. תִּמּוֹט im Sinne des

7. Toben Heiden, wanken Königreiche:
Er lässt erschallen seine Stimm': — er schmilzt die Erde.

8. Jahve der Heere mit uns,
Eine Burg uns — der Gott Jaqob's. [Pause.]

9. Gehet, schauet die Thaten Jahve's,
Der da anrichtet — Verwüstungen auf der Erde,

Praes. wie v. 7 u. 10. S. das. — לפנות בקר gegen das sich Wenden des Morgen's (ל von der Zeit, Ew. §. 520. 2). D. h. sobald der M. sich wendet, näml. um zu kommen, vgl. Ex. 14, 27. Richt. 19, 26 (Dt. 23, 12). Der Sinn der sprichwörtlichen Redensart ist: ehe man sich's versieht, in kurzer Zeit, vgl. Ps. 30, 6. 49, 15. 90, 14. 143, 8 (57, 9 שַׁחַר). Obwohl die Worte ganz allgemeine Beziehung haben, so wird hier doch wohl auf eine bestimmte, dringende Gefahr hingewiesen, in welcher schleunig und plötzlich wunderbare Hülfe kam und wirklich wurde die Stadt, als Sanherib's Heer vor ihr lagerte, so schnell und unerwartet gerettet. Jes. 17, 14. 38, 36. — — V. 7 u. 8 bilden einen Gegensatz. Das Pf. im Sinne des Praes. (Ew. §. 562), womit das Impf. תמוגג in gleichem Sinne abwechselt, woraus man sieht, dass von ganz allgemeinen und fortgehenden Handlungen die Rede ist. — V. 7, parall. v. 3 u. 4. Die Worte des ersten Gl. sind Vorder- oder Concessivsätze (Ps. 73, 26) und das Folgende Nachsatz, so aber, dass תמוגג wieder aus נתן folgert. — Zu המה vgl. zu v. 4. — Königreiche wanken, denn Gott erhebt seine schreckende, verderbende Stimme zum Gericht und die Erde zerfliesst (vgl. Ps. 75, 4. Am. 9, 6). Auf Gott wird also das Toben der Völker, wie das Wanken der Reiche, zuletzt zurückgeführt. Vgl. Hagg. 2, 21. 22 נתן בקולו wie Jer. 12, 7. Eigentlich bedeutet die Phrase, da Laute durch die Stimme hervorgebracht werden: einen Laut von sich geben *(edere)* mit der Stimme. Vollständig steht sie Ps. 68, 34. — — V. 8: Zu „Herr, der Heerschaaren" (auch 48, 9, vgl. zu 24, 10) wird Gott als der Allmächtige bezeichnet. — Zu יהוה עמנו, wie v. 12, vgl. Jes. 8, 6 עִמָּנוּ אֵל. Wie Jahve hier, v. 12 u. 9, 10 משגב für das Volk, so 48, 4 für Jerusalem's Paläste. — —

V. 9: Auch hier und im Verfolge ist — wofür auch namentlich die Impff. v. 10 u. 11 sprechen — die Schilderung zwar allgemein, doch ist allerdings nach v. 9 auf ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit, die Niederlage Sanherib's vor Jerusalem, gerücksichtigt und eben daraus schöpft der S. die Zuversicht v. 2 ff. — Obwohl die an Alle ohne Unterschied gerichtete Phrase: Gehet, schauet die Thaten Jahve's Ps. 66, 5 von Thaten der Urzeit vorkommt, so deutet sie doch hier in der Grundstelle an, dass das Ereigniss im Lande Juda selbst sich begab. — יהוה ist die einzig richtige Lesart, denn eben darauf, dass der Gott Jaqob's v. 8 (worin sein Verhältniss zum Bundesvolke berücksichtigt ist), dass Jahve solches gethan, liegt der Nachdruck und daraus wird v. 11 gefolgert, dass er Gott überhaupt, Elohim sei. Die Lesart אלהים (die Biesenthal sogar in den Text nimmt!) ist aus der Parall. 66, 5 hereingekommen und weil der Elohimsname in den qorachitischen Pss. der gewöhnliche ist. — שמות ist Verwüstung, Zerstörung, Jes. 5, 9. 13, 9. 24, 12. vgl. Jer. 25, 12. — בארץ d. i. auf der Erde, wie v. 10 (Jes. 14, 7) zeigt, obwohl auf ein Ereigniss im

10. Schwichtigend Kriege bis an's Ende der Erde,
Den Bogen er zerbricht und zerschlägt den Spiess,
Wagen — er verbrennt mit Feuer.
11. „Lasset ab und erkennet, dass Ich bin Gott,
Erhaben unter den Heiden — erhaben auf Erden!"
12. Jahve der Heere mit uns,
Eine Burg uns — der Gott Jaqob's. [Pause.]

Lande Juda zunächst hingedeutet wird. — — V. 10: Es wird hier auf allgemein geübte Kriegssitte hingewiesen. Die Wagen der Feinde werden verbrannt, vgl. Jos. 11, 9, die Waffen, Speere, Bogen und Pfeile zerbrochen und zerschlagen, um sie allmälig auch als Brennholz zu verwenden. Vgl. Ez. 39, 9. — — V. 11: Anrede an die Heiden. Gott selbst bestätigt die Worte des Propheten und dieser bricht in einem kurzen Ausruf prophetischer Ermahnung aus. Vgl. den entsprechenden Ausspruch Jes. 37, 20, welcher, nachdem die Assyrer von Jerusalem durch die Pest verjagt waren, ergangen ist. Lasset ab, nämlich vom weiteren Kriege gegen mein Volk. — — V. 12 vgl. v. 8.

XLVII.

Zwei Strophen, v. 2—5 und 6—10, deren erste durch Selah bezeichnet ist. — Die ganze Heidenwelt wird aufgefordert, mit Hand und Mund dem Herrn zu jubeln, der furchtbar ist und ein König der ganzen Erde, denn also hat er sich neuerdings an Israel offenbart, da er dem Volke einen Sieg über einzelne heidnische Völker verlieh und dadurch das heilige Land, das Erbe, worauf Israel stolz ist, dem Volke zu Liebe aufs neue erwählt und gerettet hat, v. 2—5. Gott kehrt, nach dem Gerichte über die Heiden, und nachdem er sein Volk erlöst, zur Himmelshöhe zurück unter Jubel und Posaunenschall. Ihm, dem Könige des Volkes, soll Israel lobsingen, denn er hat sich durch seine Siegesthaten als König der ganzen Erde bewährt, er herrscht als solcher über die Heiden und sitzt als Allherrscher auf seinem Throne. Die Heiden werden unter das Volk Gottes aufgenommen werden, denn er ist aller Gewaltigen Oberherr und seiner Herrschaft werden sie sich endlich nicht mehr entziehen können, v. 6—10.

Das Lied ist, wie das vorige, im prophetischen Tone gehalten, v. 10. Unter allen geschichtlichem Beziehungen ist die wahrscheinlichste die auf den Sieg Josaphat's über die verbündeten Ammoniter, Moabiter und Seiriter, 2 Chr. 20. Sie wird schon dadurch wahrscheinlich, dass auch Ps. 48 sicher auf diess Ereigniss zu beziehen ist und nach 2 Chr. a. a. O. v. 19 Qorachiten, denen dieser Ps. beigelegt wird, bei'm Heere gegenwärtig waren. Die vereinigten feindlichen Heere, aus mehreren Völkern bestehend, worauf auch der Ps. v. 4 hindeutet, waren von

der Südseite des todten Meeres her in Juda eingedrungen und hatten sich in der Nähe von Jerusalem (etwa drei Stunden entfernt) in der Wüste Theqoa's versammelt, um nach 2 Chr. a. a. O. v. 11 Israel aus dem Lande zu vertreiben und nur unter dieser Voraussetzung wird erst v. 5 im Ps. recht deutlich. Als das israelitische Heer am folgenden Morgen gegen den Feind zog, fand es den Kampfplatz mit Leichen bedeckt, denn die Feinde waren unter sich selbst in Streit gerathen und hatten sich eine Niederlage beigebracht, so dass die Israeliten nur noch plündern durften. Damals hatte sich der Herr also wahrhaft furchtbar gezeigt, wie es im Ps. v. 4 heisst. Nach dreien Tagen versammelte sich das israelitische Heer, ehe es nach Jerusalem zurückkehrte, noch nach 2 Chr. a. a. O. v. 26 im „Segen"- oder „Lobethale," „denn dort segneten (lobten) sie den Herrn." Damals sangen sie dieses Lied. Der Herr, der das Heer geführt und das Gericht über die Heiden gehalten hatte, kehrte zum Himmel zurück (Ps. v. 5) und das Heer zur Stadt. — Alle anderen geschichtlichen Erklärungen stehen gegen die gegebene entschieden zurück, z. B. auf Hiskia's Bezwingung der Philister, auf die Befreiung aus dem Exil, oder gar auf das Vollmonds- oder Laubhüttenfest, worauf Sachs (zu Ps. 81) das Lied beziehen möchte!

Dem Vorsteher. Von den Söhnen Qorach's. Gesang.

2. All' ihr Völker, schlagt in die Hand,
Jauchzet Gotte — mit Jubelschall!
3. Denn Jahve, der Höchste, furchtbar ist,
Ein König gross — über die ganze Erde.

V. 2: Alle Heiden (עמים) werden aufgefordert, den Gott Israel's mit (Herz) Hand und Mund zu preisen. Schlagt in die Hand (תקע = *ticken*, *θιγγάνω*, schlagen, stossen) d. i. frohlockt, Nah. 3, 19, wie מחא כף Ps. 98, 8. Jes. 55, 12. — הָרִיעַ von רעע (nicht von רוע), vgl. Hitzig zu Jes. S. 197 (Hurrah schreien). — — V. 3—5 geben den Grund des Jubels der Heiden an. Gott ist nämlich furchtbar und der König der ganzen Erde (v. S. 48, 3. 57, 6. 12) und hat sich als solcher neuerdings in Israel durch seine Thaten bewährt, da er die Feinde seines Volkes vernichtete und seinem Volk den Sieg über die Völker, welche Israel vernichten wollten, verliehen hat. Worüber zunächst Israel zu jauchzen hat, das soll auch den Heiden Gegenstand des Preises sein, weil sie bestimmt sind, in das Volk Gottes aufgenommen zu werden (v. 10) und in dieser Machtoffenbarung Gottes für sie eine Verheissung für die Zukunft liegt, wenn sie sich zu seinem Reiche gesammelt haben werden. Es besteht aber darin kein Widerspruch, dass hier die Heiden aufgefordert werden, sich über einen Sieg zu freuen, den Israel über heidnische Völker davon getragen hat (v. 4 und 5), denn hier wird die ganze Heidenwelt zum Preise aufgefordert, der Sieg war nur über einzelne heidnische Völker errungen. S. Einl. — — V. 3: Furchtbar, da er die Feinde seines Volkes vernichtet. Ps. 68, 36. — — V. 4 u. 5 sieht der S. nicht auf die Vertreibung kenáanitischer und benachbarter arabischer Völker zurück (wie

4. Er zwingt Völker unter uns
Und Nationen — unter unsre Füsse.
5. Erwählet uns unser Erbe,
Den Stolz Jaqob's, den er liebet. [Pause.]
6. Aufsteigt Gott unter Jubel,
Jahve — unter Posaunenschall.
7. Singet Gott, singet!
Singt unserm Könige, singet!
8. Denn König der ganzen Erd' ist Gott!
Singt ein erbaulich Lied!
9. Es herrschet Gott über die Heiden,
Gott — sitzet auf seinem heiligen Throne.
10. Die Fürsten der Völker sammeln sich —
Zum Volke des Gottes Abraham's,
Denn Gottes sind die Schilde der Erde, —
Gar erhaben ist er!

44, 2—4), sondern auf eine eben jetzt vorliegende Thatsache, auf einen neuen Sieg, wie v. 6 vgl. v. 9 lehrt. V. 4: יַדְבֵּר aram. Form f. יְדַבִּיר S. zu Ps. 11, 6. Die Pff. hier und v. 5 als Praes. nach Ew. §. 264. 6. Zum ersten Gl. vgl. 18, 48, zum zweiten 18, 40. עַמִּים steht hier wie 44, 3. 15. גּוֹיִם mit לְאֻמִּים parall. — — Er erwählt d. i. liebt, bevorzugt (Ps. 87, 2. 1 Kön. 11, 32), und zwar durch den Sieg, den er uns über die Feinde, welche uns aus unserem Erbe vertreiben wollten (2 Chr. 20, 11), erwählt oder bevorzugt er uns aufs neue das Erbe, das er uns einst erwählt hat. Uns d. i. uns zur Liebe. — Unser Erbe, d. i. das heilige Land. Vgl. Dt. 4, 38. 15, 4. Ken. I. 28 i. A. Erklärend steht dabei Stolz Jaqob's d. i. das, worauf J. stolz ist (Nah. 2, 3. Am. 6, 8). — Den er liebet geht nach dem Parall. auf Jaqob, denn die Worte besagen, wie das uns im ersten Gl., dass er das Land bevorzugt aus Liebe zu seinem Volke. Mal. 1, 2. — —

V. 6: Aufsteigt Gott, nämlich zum Himmel, nach dem er sein Volk erlöst hat, nach dem Gericht über die Heiden, wie v. 9 zeigt. Vgl. zu Ps. 7, 8. 68, 19. Der Heerführer (vgl. 48, 9) kehrt zum Himmel zurück. Zu עָלָה vgl. Gen. 17, 22. Richt. 13, 20. Typus der Himmelfahrt Christi. Von einer heiligen Prozession mit der Bundeslade den Tempelberg hinan (vgl. 2 Sam. 6, 15) ist nicht die Rede. — — V. 8: מַשְׂכִּיל ist auch hier ein Lehrgedicht, erbaulichen Inhaltes. Die Lehre wird v. 9 u. 10 ausgesprochen. — — V. 9: Dass Gott auf seinem heiligen (hohen, erhabenen, Jes. 6) Throne sitzt, bezeichnet ihn als Allherrscher, vgl. Ps. 103, 19. Jes. 66, 1. Als solcher hat er sich neuerdings durch das Gericht über die Heiden v. 4 u. 5 wieder erwiesen. — — V. 10: Der S. schaut prophetisch die Zukunft als Gegenwart. Die bekehrten Heiden werden sich zu dem Volke Gottes, der sich als die wahre Gottheit erwiesen hat, sammeln. Sach. 9, 7. Anm. zu Ps. 45, 13. — עִם ist Acc. die Weglassung der Praepos. könnte schon durch dichterische Licenz entschuldigt werden, Ew. §. 477. 1, doch lässt sich der Acc. auch wie nach den Vbb. der Bewegung nach einem Orte zu erklären (Ew. ebendas.), welcher Begriff in dem sich sammeln liegt. Eben so unnöthig ist es, mit Hitzig עַם vor עַמֵּי

als ausgelassen zu denken, als mit Ewald עִמּוֹ mit LXX. u. Syr. für עִמּוֹ zu lesen. — Des Gottes Abraham's (Gen. 31, 42 u. ö. Ken. I. 239). So wird Jahve genannt, wegen der Verheissungen, die er dem Abraham gegeben. Ken. I. 242. — Die Worte denn Gottes u. s. w. wiederholen den Inhalt von v. 9. Sie begründen das Vorige. Die Heiden müssen sich dem Jahve unterwerfen, denn obwohl sie sich jetzt empört haben, ist und bleibt er doch ihr Gebieter (vgl. Ps. 22, 29) und wird sich auch einst dadurch bewähren, dass sie sich zu seinem Volke sammeln müssen. — Schilde werden die Fürsten und Gewaltigen auch Hos. 4, 18 genannt, weil sie die Völker schützen.

XLVIII.

Zwei Theile (2—9, 10—16) in vier Strophen (3, 5, 3, 3), zweimal die heilige Siebenzahl bildend. — Gross und herrlich thront Jahve in Jerusalem, der hohen Stadt, worin er sich als fester Hort bewährt hat, 2—4. Schnell schwanden und flüchteten die feindlichen Könige, welche die Stadt bedrohten, 5—9. Für so grosse Wohlthat wird Gott mit Hymnen im Tempel gepriesen, 10—15, und es ergeht die Aufforderung, die Stadt zu betrachten, wie unverletzt sie sei, um der Nachwelt die Errettung zu verkündigen, 13—16.

Gott hat Strafgerichte gehalten (12), durch welche er Jerusalem huldvoll (10) schützte (4), gegen vereinigt herbeigekommene Könige (5), die er plötzlich wieder von dannen gescheucht hat (6 u. 7). Wir beziehen dieses Lied auf dasselbe Ereigniss, worauf schon Ps. 47 zu beziehen war, auf den Einfall der verbündeten Könige von Ammon, Moab u. s. w. unter Josaphat. S. im Einzelnen zu v. 5. 6. S. Wie das vorige Lied noch auf dem Schlachtfelde, im Lobethale gesungen war, so dieses im Tempel. S. zu v. 10. Wenn es hier heisst (v. 6): die Feinde seien eiligst geflohen, 2 Chr. 20, 24 aber, keiner sei entronnen, so darf diess nach dem übertreibenden Charakter der Chronik nicht auffallen. Die Beziehung dieses Liedes auf die Errettung Jerusalem's unter Hiskia ist bereits von Movers (Krit. Unt. über die Chron. S. 113) gründlich und genügend zurückgewiesen worden.

Lobgesang, — von den Söhnen Qorach's.

2. Gross ist Jahve und herrlich sehr
In der Stadt unseres Gottes, — seinem heiligen Berge.

Das Lied beginnt v. 2—4 mit dem allgemeinen Grundgedanken, dass sich Jahve in Zion, seiner prachtvollen Residenz, als feste Burg bewährt habe. — V. 1: Zu מְהֻלָּל vgl. 18, 4. — עִיר אֱלֹהֵינוּ vgl. 46, 5. Dazu ist הַר קׇ Apposition, denn der heilige Berg war der geistliche Mittelpunkt der Stadt und in diesem Sinne lag diese ganz auf Zion. — —

3. Schöner Hebung, Freude der ganzen Erd'
Ist der Zionsberg, der äusserste Nord,
Die Stadt — des grossen Königes.
4. Gott ist in ihren Palästen —
Bekannt als Burg.

V. 3: Schöner Hebung (über den *St. cstr.* Ew. §. 503. 3), nicht wegen der äusseren Höhe, sondern, wie v. 4 zeigt, wo es als Grund dafür der Schutz Gottes über die Stadt genannt wird, die geistliche Höhe ist gemeint: Jes. 2, 2. Ez. 40, 2. Apoc. 20, 10. Mt. 5, 14, um welche die andern hohen Berge ihn Ps. 68, 17 beneiden. — Freude der ganzen Erd' nennt der S., wie Klagl. 2, 15, den Berg Zion im geistlichen Sinn, vgl. Ez. 16, 14, und mit prophetischem Blick. — — V. 4: Der äusserste Nord, eigtl. das Aeusserste des Nordens. Ueber יַרְכְּתֵיכֵם, das Aeusserste, Innerste einer Sache vgl. Hitzig Begriff S. 50 f. Der Ausdruck ירכתי צפון findet sich auch Jes. 14, 13, dort aber als nähere Bestimmung zu הר מועד und der Versammlungsberg der Götter (Mern oder Albordsch) wird dort als im äussersten Norden gelegen bezeichnet, sein Haupt bis in den Himmel erhebend. Jes. a. a. O. und v. 14 das. Man hat nun hier eine Anspielung an jene heidnische Vorstellung finden wollen; ירכתי צ׳ soll erklärende Apposition zu הר צ׳ sein und der Dichter in rein bildlichem Sinne den Zion als den Berg bezeichnen, der in Wahrheit und im geistlichen Sinne in den Himmel rage, im Gegensatz zum Götterberge, von welchem nach der Schilderung des Jesaja man träumte. Allein an eine solche Anspielung kann schon desshalb nicht gedacht werden, weil jene Vorstellung den Israeliten erst seit dem Verkehr mit den Assyrern bekannt werden konnte; auch wäre gerade der Vergleichungspunkt des Emporragens bis in den Himmel so versteckt, dass er keinem Hörer des Liedes beifallen konnte, nur dem Leser, der den viel späteren Jesaja vergleicht; endlich kommt es hier gar nicht auf den Tempelberg an, sondern im ganzen Verse ist, wie v. 4 (das. Anm.) 9. 14 lehren, die Rede von der Stadt, welche im ersten Gl. nach zwei Seiten ihrer Lage bezeichnet, im zweiten Gl. als Ganzes bezeichnet wird. ירכתי צ׳ bildet nämlich einen Gegensatz zu הר ציון; mit diesem wird der südliche Theil der Stadt, mit jenem der äusserste, nördliche Theil derselben bezeichnet und damit ist die ganze Stadt gemeint, daher, beide Bezeichnungen zusammenfassend, im zweiten Gl. die Stadt des grossen Königes steht. Eine Stelle wie Ez. 39, 2, wo ר׳ צ׳ im Gegensatz zu den Bergen Israels steht, verbietet eine geographische oder vielmehr topographische Auffassung nicht, da dort wie Ez. 38, 6. 15 der Ausdruck aus Jes. a. a. O., nicht aus der unseren entlehnt ist. Weit entfernt aber, dass diese Art der Umschreibung der Stadt eine prosaische wäre, ist sie vielmehr eine dichterische. Eine nähere Angabe der Oertlichkeit der Stadt ist hier auch um so mehr an ihrem Platze, da der Dichter auch v. 4. 13. 14 auf sie, nach ihren Thürmen und Zwinger zurück kommt und wie er hier die Stadt nach ihrem Centrum, dem Berge Zion und nach dem äussersten Norden, so v. 14 nach ihrem Innern, den Palästen, und nach ihrer äussersten Begränzung, dem Zwinger, beschreibt. — Zu מלך רב vgl. מלך גדול 47, 3. So wird Gott hier im Gegensatz zu den Königen v. 5 genannt. — — V. 4: In ihren Palästen. Dort hat Gott sich als Burg bewährt, denn auf Eroberung der Stadt hatten die Feinde es abgesehen, 2 Chr. 20, 11. —

5. Denn siehe, die Könige versammelten sich,
Schwanden allzumal!

6. Sie sahen, so staunten sie,
Verwirrten sich, — entflohen.

7. Zittern fasste sie dort,
Kreisen, — wie die Gebärende.

8. Durch Ostwind
Zerbrichst du — Tarsisschiffe.

9. Wie wir's hörten, so sahen wir —
In der Stadt Jahve's, der Heere, —
In der Stadt unseres Gottes:
Gott festiget sie auf ewig! [Pause.]

Bekannt (נודע wie 76, 2), als Burg oder Schutz (zu משגב vgl. zu 46, 8. 12), denn er hat sich als solcher bewährt. Die Erklärung giebt v. 5: die Feinde, welche Jerusalem bedrohten, entflohen und Gott hat noch in der jüngsten Zeit die Stadt vor Zerstörung bewahrt. — Das ל zeigt den Uebergang an: so dass er eine Burg geworden ist. —

V. 5: Erklärung von v. 4. Man übersehe den Art. vor מלכים nicht; auf bestimmte Könige, die Könige von Ammon, Moab u. s. w., wird als auf bekannte hingewiesen. Zu נועדו vgl. als Erklärung 83, 4—6. — — V. 6: So wie die Könige in der Nähe Jerusalem's waren, so wie sie die Stadt und das Heiligthum gesehen haben — denn die hohe Lage giebt dem unfern Jerusalem gelegenen Teqoa, wo sich das Volk gelagert hatte, eine weite Aussicht, Robinson Pal. II. 401 — da wurden sie durch jähen Schreck verscheucht. Die Worte: כן תמהו וגו׳ erklären das עברו v. 5 weiter. Vor המה ist כאשר zu ergänzen (vgl. Richt. 5, 15. Jes. 55, 9. Ew. §. 628), dem das כן entspricht, dessen emphatischer Gebrauch diesem Ps. eigenthümlich ist. — Zu חפז vgl. zu 31, 23. — — V. 7. Vgl. Jes. 33, 14. Zu חיל כיולדה vgl. zu Ps. 18, 34. — — V. 8: In lebhafter Rede wendet sich der S. an Gott (v. 2. 4) selbst, wie v. 10—12. Mit Einem Schlage zerschmettert Gott die grössesten, mächtigsten und herrlichsten Gegenstände menschlicher Herrlichkeit. Die Worte stehen bildlich und allgemein (daher Impf. im Sinne des Praes.) und sind zugleich eine individualisirende Bezeichnung der göttlichen Allmacht. Mit der Allmacht, mit welcher er Tarsisschiffe zerbricht, vernichtete er die Feinde. Tarsisschiffe (Jes. 23, 4. 14. 2 Chr. 9, 21. 20, 37), d. h. nach Tarsis segelnde Schiffe, sind in bildlicher Individualisirung als die grössesten, stärksten und herrlichsten genannt, wie Jes. 2, 16. 60, 9. Das individualisirende Bild lag nahe, da Josaphat in Verbindung mit Achasja Handelsschiffe hatte bauen lassen, die aber scheiterten. 1 Kön. 22, 49. 2 Chr. 20, 36. 37. Wie in der Vernichtung der Könige, so sah man in der Zertrümmerung jener Schiffe andererseits ein Gericht Gottes. Da der Ostwind hier genannt ist, so sind die Schiffe des Josaphat wohl auf dem für die Schifffahrt gefährlichen arabischen Meerbusen, dessen Ufer mit Klippen übersät sind, bei einem Sturme zu Grunde gegangen. — — V. 9: Wie wir es gehört haben, nämlich, dass du zu aller Zeit deine Stadt festigest (vgl. a. E.), so haben wir uns nun mit eigenen Augen von ihrer Unvergänglichkeit überzeugt. Die Allmacht Gottes und daher die Unvergänglichkeit Zion's

10. Wir gedenken, o Gott, deiner Gnade
Inmitten — deines Tempels.

11. Wie dein Nam', o Gott, —
So ist dein Ruhm bis zu den Enden der Erde,
Von Gerechtigkeit — voll ist deine Rechte.

12. Es freuet sich der Berg Zion, —
Es jubeln die Töchter Juda's
Umwillen — deiner Gerichte.

13. Umwandelt Zion und sie umkreiset,
Zählet — ihre Thürme!

14. Richtet euern Sinn auf ihren Zwinger,
Beachtet ihre Paläste,
Auf dass ihr's erzählet — dem folgenden Geschlechte.

---

ist für uns nicht mehr blosser Glaube, sondern Erfahrung. Das Hören bezieht sich entweder auf das Hören von den Voräitern (vgl. Ps. 44, 2), oder es ist vielleicht auf die Vorhersagung des Propheten 2 Chr. 20, 14 f. hingedeutet. Derselbe Gegensatz des Hörens und des Sehens (der Erfahrung) auch Hi. 42, 5. — Zu Jahve, der Heere vgl. zu 24, 10. 46, 8 und Anm. zu 47, 6. — In יכוננה erhebt sich der S. zur Hoffnung auf die Zukunft, da Vergangenheit und Gegenwart die Allmacht und den Schutz Gottes bezeugen. — —

Das Lied wendet sich v. 10—15 zu dem aus dem Munde der Bewohner Jerusalem's und der dahin gewallfahrteten Bewohner benachbarter Städte (vgl. v. 12) erschallenden Jubel und Dank gegen Gott, durch dessen Schutz, trotz aller Feinde, Zion jetzt fester und geschützter prangt als je, und der so beständig erkannt und gepriesen werden muss als der, welcher ewig Israel leiten wird. — V. 10: Dieser V. lehrt, dass dieses Lied ein Danklied im Tempel sei, und zwar das 2 Chr. 20, 27 gemeinte liegt hier vor. — דַּמְנוּ steht wie Ps. 50, 21. Die Gnade Gottes hat sich eben in dem Gerichte Gottes über die Feinde und in der Befreiung der Stadt kund gethan. — — V. 11: Wie sein Name (als der hülfreiche Jahve, s. zu 5, 12) überall bekannt ist, so erschallt jetzt auch überall sein Lob, weil jetzt sich wieder Gott gewaltig offenbart hat, so dass Alle seinen wahren Glanz und Ruhm erkennen. Vgl. 2 Chr. 20, 29. על über, auf = bis zu, es erklärt sich wie 19, 7. — צדק die Gerechtigkeit, die er an den bedrängten Bewohnern Jerusalem's und an den Feinden geübt hat. 35, 28. — — V. 12: Töchter Zion's sind die kleinen Städte, die um die Mutter- oder Hauptstadt herumliegen, Num. 21, 25. Jos. 15, 15. — Umwillen u. s. w. d. i. weil du Gerichte über die heidnischen Feinde gehalten hast. Vgl. zu 47, 6. — —

V. 13. Vgl. Jes. 33, 20. Die Bewohner Jerusalem's und der Nachbarstädte werden aufgefordert, die Stadt zu besichtigen, Alles mit eigenen Augen zu betrachten und sich zu überzeugen, dass die Stadt unversehrt sei. Betrachtet — sagt der Dichter — Jerusalem's Thürme, Zwinger und Paläste, Alles werdet ihr wohl erhalten finden und davon Zeugen für die Nachkommen sein können. — סבב und התקוֹת (worüber zu 22, 17) sind auch Jos. 6, 3. 11 so verbunden. In לחילה steht Raphe statt Mappiq. Hitzig zu Jes. 23, 17. Ew. §. 421. Der Zwinger oder die Brustwehr steht als äusserste Umgebung im Gegensatz zu den Palästen

15. Denn dieser Gott, unser Gott,
Ewig und immer,
Er, — leiten wird er uns bis zum Tode.

---

im Innern der Stadt. — — V. 15: Die Aufforderung v. 13 u. 14 wird hier begründet. Zu זה vgl. Ew. §. 537 a. E. — Die Schlussworte על־מות hat man erklärt: er rettet uns beim Sterben (על wie 42, 6) d. h. bei Todesgefahren, unter Umständen, die dem Volke Gottes den Untergang drohen. Allein wenn einer schon stirbt oder im Sterben liegt, ist Rettung vom Tode nicht mehr möglich, und Stellen, wie 49, 16. 68, 21 u. aa., sind nicht zu vergleichen, denn in ihnen ist von einer Rettung vor dem Tode, vor dem Sterben die Rede. Die Worte geben in der Auffassung: er wird uns leiten auf den Tod oder bis zum Tode, dem Parall. mit „ewig und immer" gemäss, den besten Sinn. על wie v. 11. Denselben Sinn ausdrückend, könnte עד עולם, wie am Strophenschluss v. 9, gesagt sein. Dass die Erwähnung des Todes unserer Stelle fremd sei, ist unbegründet, wenn die Worte in dem angegebenen Sinne gefasst werden, und es ist sehr fraglich, ob die Verss. (LXX.: *εἰς τοὺς αἰῶνας*, *Vulg. in saecula*) nicht blos diesen Sinn haben ausdrücken wollen, oder ob sie wirklich עַלָּמוּת vor sich hatten, wie Ewald, Maurer und Köster auch nach Mss. vorziehn. Ausser dem ungewöhnlichen Plur. עלמות f. ים־ (Ew. §. 366. 373) wäre auch die defective Schreibart für עולמות auffallend. An einem andern Orte (Poet. BB. I. 172) möchte Ewald also die LA. עַל עֲלָמוֹת (vgl. Ps. 46), als musikalische Unterschrift, andere meinen, in diesem Sinne sei על מות gesetzt f. על מות לבן Ps. 9 und danach also die Accente zu ändern.

XLIX.

In diesem Liede von zwanzig Vv. sondert sich leicht die Einleitung v. 2—5 ab. Dieser folgt das Thema des Liedes und die Begründung v. 6—16, und der Schluss, die allgemeine Anwendung v. 17—21. Die Begründung und Ausführung zerfällt, nachdem das Thema in Form einer Frage vorausgeschickt ist, v. 6—7, in drei Strophen zu drei Vv. (8—10; 11—13; 14—16); letzteres ist deutlich, wenn wir v. 13 durch den Refrain (vgl. v. 21) das Ende einer Strophe bezeichnet sehen und v. 16 durch Selah. — Der S. fordert alle Menschen, ohne Unterschied des Landes, Standes und Vermögens zur Aufmerksamkeit auf, denn er hat eine wichtige Wahrheit, eine tiefe Lehre zu verkünden, 2—5. Das Thema der Spruchdichtung lautet: Warum sollte der Gerechte, von reichen Frevlern angefochten und beim Anblick ihres Glückes, beunruhigt werden und sich fürchten? 6—7. Dass nicht der Gerechte, sondern der Frevler trotz seines Glückes zu fürchten habe, begründet er (8—16) zuerst durch den Gedanken, dass ja doch durch Reichthum der übermüthige und irdischgesinnte Frevler weder einen Anderen, der Gottlos ist wie er, noch sich selbst vom Tode — worauf doch am

Ende Alles ankommt — loskaufen könne, dass dem reichen Gottlosen niemals ein Preis dafür zu leisten möglich sei und er es nicht dahin bringen könne, sich vom Tode loszukaufen, 8—10. Wenn der gottlose Reiche aber auch sieht, dass Weise, alt und lebenssatt, sterben und Thoren in der Mitte ihrer Tage umkommen, einen frühzeitigen, jähen Tod erleiden, dann ist er, obwohl er das Loos der Thoren verdient hat und ihm diess auch durch ihr Schicksal verkündet wird, doch so thöricht sich mit dem Gedanken zu tragen, sein Loos werde das der Weisen übertreffen und das der Thoren werde er nicht theilen, sondern ewig und im Glücke werde er leben. Doch ist der Mensch — ein solcher Gottloser — bei aller seiner Herrlichkeit dem schnellen und plötzlichen Tode, gleich dem Vieh, verfallen, 11—13. Also ist das Schicksal solcher Thoren und derer, welche ihrem Beispiele und ihren Grundsätzen folgen, dieses, dass sie schnell und unerwartet sterben. Den Gerechten dagegen, in der Gegenwart bedrängt, erwartet, im Gegensatz der jetzt triumphirenden Bösen, ein anderes Geschick. Ihn wird Gott, der allein Alles kann, vom frühzeitigen Tode erretten, 14—16. Darum soll sich der Gerechte nicht fürchten, wenn der Gottlose, von dem er Anfechtung zu erleiden hat, gross wird an Reichthum und der daraus ihm zufliessenden Ehre. Den Gottlosen wird bei seinem baldigen Tode nichts davon begleiten, denn er hat in seinem ganzen Leben genug genossen und sich gütlich gethan, daher er sich nicht beschweren darf, wenn es mit ihm ein schnelles und unerwartetes Ende nimmt. Er wird für immer dem Tode verfallen sein, nie das Licht des Lebens wieder erblicken und sterben wie das unvernünftige Vieh.

Als ein Lehrgedicht (vgl. Ps. 37) hat dieses Lied ebensowenig individuelle, persönliche Beziehung wie Ps. 34, denn der S. spricht aus der Seele jedes Gerechten, dessen Nachsteller (6. 16) die reichen Gottlosen (vgl. 17, 14. 52, 9. 62, 11) sind. Wir stehen hier in einer Zeit, da noch nichts den alten Vergeltungsglauben störte und die Erfahrung noch nicht im Widerspruch mit dem Bewusstsein trat, wie diess andererseits im B. Hiob und bei Jeremia der Fall ist. Einen Zweifel an jener Lehre enthält dieser Ps. noch nicht, auch nicht etwa in v. 16 die Lösung des Problemes durch die Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott. Für jene reichen Frevler ist die Mahnung ausgesprochen, dass sie schnellem und unerwartetem Tode verfallen sind, für die Gerechten der Trost, dass sie im Gegensatz der Frevler (v. 15) vom frühzeitigen Tode bewahrt bleiben werden, v. 16 vgl. 13. 21.

Dem Vorsteher. Von den Söhnen Qorach's. Gesang.

2. Höret dieses, all ihr Völker,
Vernehmet es — all ihr Wohner der Welt!

V. 2: Alle Welt wird zur Aufmerksamkeit aufgefordert (wie Mich. 1, 2. 1 Kön. 22, 28), weil der S. eine sehr wichtige Wahrheit vorzutragen und ein schweres Problem zu lösen hat. — Ueber חלד vgl.

3. So Menschensöhne, als Mannessöhne,
Allzumal — Reich und Arm!
4. Mein Mund wird reden Weisheit
Und das Sinnen meines Herzens ist Einsicht.
5. Neigen will ich dem Gleichniss mein Ohr,
Oeffnen zur Cither — mein Räthsel.
6. Warum sollt' ich fürchten in Tagen des Unglücks,
Da die Missethat meiner Nachsteller mich umgiebt,
7. Die da vertrauen auf ihr Vermögen
Und der Fülle ihres Reichthums — sich rühmen?
8. Den Bruder — kann nicht erlösen Einer,
Nicht kann er geben Gotte seine Sühne.

---

zu 17, 14. — — V. 3: Es besteht ein Unterschied zwischen בני אדם und בני איש, wie 62, 10. Spr. 8, 4. Vgl. zu Ps. 4, 3. Dieser Unterschied (denn Menschensöhne bezeichnen im Gegensatz zu Mannessöhnen den grossen Haufen) ergiebt sich aus גַּם — גַּם sowohl — als auch, Ew. §. 628, und aus dem Parall. Reich und Arm (wie 22, 30). Er ruft zu seinem Spruch die Reichen (nämlich die gottlosen Reichen), die bittrer Tadel treffen muss, nämlich, um sie zu warnen (vgl. v. 6. 7) und die Armen und Dulder, um sie zu trösten. — — V. 4: Zu dem Parall. von פי und הגות לבי vgl. 19, 16 und Anm. zu 5, 2. Das Qam. in הֶגוּת ist *impur.* Ew. §. 428. — Der Plur. חָכמוֹת ist eine neue dichterische Form (Ew. §. 344. Anm.); die Pluralform verstärkt hier den Begriff (die Summe aller Weisheit), wie in תבונות. Ein ungewöhnlicher Plur. auch in אֲדָמוֹת v. 12. — — V. 5: Er will dem Spruche das Ohr neigen, ihn, der ihm wie durch göttliche Offenbarung zukommt, empfangen. Zu משל vgl. zu 44, 15. Ebenso mit חידה (Räthsel) verbunden steht es 78, 2. Räthsel (worüber Delitzsch zu Hab. S. 60) wird die Rede genannt wegen ihres schwer zu ergründenden, tiefen Sinnes. Zu der Redensart: פתח חידה vergleicht man wohl am besten Am. 8, 5. Dort steht: das Korn aufthun oder eröffnen f. das Behältniss des Kornes eröffnen, so hier: das Räthsel eröffnen, f. den Mund, der das Räthsel noch verschliesst, wie dessen Behältniss, eröffnen. Vgl. פתח פה 39, 10. 78, 2 (letztere Stelle par.). Für anfangen, anheben steht eröffnen nach hebr. Sprachgebrauche nie. Aa. vgl. das syr. Aph. erleuchten, Einsicht geben, im Arab. Conj. X erläutern und das Nom. פֶּתַח Eröffnung d. i. deutliche Einsicht, Ps. 119, 130. Der Sinn wäre dann: der S. wolle durch dichterische Einkleidung und Darstellung des Spruches tiefen Sinn eröffnen. — Zu בכנור vgl. 71, 22. 43, 4. — —

V. 6 u. 7 das Thema der Spruchdichtung. — V. 6: Der Satz עון וגו׳ hängt noch als relativer Genitivsatz von בימי ab. 56, 4. Ew. §. 507. — Das Adj. עָקֵב nachstellend, Nachsteller (Ew. §. 322. b) von עקב die Ferse halten, hinterlisten, als *Vb. den.* von עָקֵב Ferse, einem Nom., dessen Wurzel עָקַב gewölbt sein ist (vgl. קבב, גבב und גוה, wovon גַּו, גֵּו). — — V. 7: הבטחים Apposition zu יעקבי. Artikel wie 19, 11. — —

V. 8: „Den Bruder kann nicht erlösen Einer", näml. einer der gottlosen Reichen, denn dieser ist der Erlösende. Auf אח den Bruder.

9. Und theuer ist das Lösegeld ihrer Seele —
Und er höret auf ewiglich,
10. Dass er lebe fürder immerdar,
Nicht schaue die Grube.

---

im Gegensatz zu dem Reichen selbst, liegt der Nachdruck, daher die eigenthümliche Stellung: Obj. Vb. Subj., vgl. 31, 24. 33, 5. 37, 14. Im zweiten Gl., das in Beziehung auf Ex. 21, 30 steht, bezieht sich das Suff. in כפרו, wie auch das Pluralsuff. in נפשם zeigt, auf den reichen Gottlosen. So ist der Sinn: Wenn kein gottloser Reicher den Andern, den gleichgesinnten, gottlosen Bruder (vgl. Gen. 49, 5 und hier v. 14 zur Erklärung), der wie dem Untergange, frühzeitigem Tode bestimmt ist, erlösen kann, so wird er noch weniger sich selbst vom Tode loskaufen können. Wie nichtig ist also der Reichthum, zumal der gottlose, der ohne Gott gewonnen ist! Der vorgesetzte Inf. absol. hebt den Begriff der Handlung stark hervor. Der gottlose Reiche kann den Bruder nicht erlösen, nämlich vom Tode, und darauf kommt doch zuletzt Alles an. Eigentlich kann — wie hier doch der Fall ist — die Negation nicht vor dem Inf. abs. stehn, denn weil dieser die Handlung mit Nachdruck hervorheben soll, müsste er im Anfange des Satzes und die Negation zwischen Inf. und Vb. fin. stehn. Die seltene Ausnahme ist hier dichterisch und bei dem kleinen Worte מוֹת Gen. 3, 4, denn 2 Kön. 8, 10 ist לֹא andere Schreibart f. לוֹ. Viele Mss. lesen hier אַךְ; einige Ausleger nehmen אח als andere Schreibart f. אך, vgl. Ez. 18, 10. 21, 20, so dass das durch den vorangesetzten Inf. abs. verstärkte Vb. es noch mehr würde durch die Partik. nur, gewiss, sicher. Allein dann müsste auch entweder וְפָדֹה gelesen, oder angenommen werden, וְפָדֹה stehe elliptisch f. נפשו ר׳ v. 16. Somit wäre zu erklären: Gewiss kann Niemand sich selbst loskaufen. Um diese Erklärung zu stützen, bemerkt Ewald: „es komme hier darauf an, dass Niemand sich selbst lösen könne, da doch jeder Stolze sich allein am nächsten stehe.“ Allein dieser, allerdings nothwendige, Gedanke folgt ja im zweiten Gl. und das Obj. אח in der Bedeutung Bruder wird durch נפשם v. 9 geschützt (s. das. Anm.). Ferner wendet man ein, es müsste bei der von uns befolgten Erklärung אָחִיו geschrieben sein. Dieser Einwand wäre richtig, wenn איש voranginge, nicht aber, da es folgt. Endlich könnte jene Auslegung auch bei Vergleichung des Gegensatzes v. 16 sehr annehmbar erscheinen, allein dieser Gegensatz hat eben die Lesart אך hervorgerufen. — — V. 9 ist kein Zwischensatz (der überhaupt selten ist, vgl. zu 40, 7. 45, 6), ebensowenig wie v. 19b. 72, 14. So ist also v. 10 nicht zu v. 8 zu beziehen, sondern hängt mit v. 9 zusammen. Theuer d. i. zu theuer, als dass es der gottlose Reiche leisten könnte, ist das Lösegeld für ihre Seele, für die Seele oder das Leben seines Bruders und seiner selbst, des Erlösenden v. 8. Für וְיִקַּר Ps. 72, 14 וַיִּקַּר und 1 Sam. 18, 30 וַיִּקַּר. Ew. §. 271. 297. — Das zweite Gl. gehört genau mit v. 10 zusammen. Er hört auf d. h. er muss davon abstehen, bringt es nicht dahin, dass er lebe u. s. w. Er bringt es nie dahin, dass er sich — oder seinen Bruder — vom Tode loskaufen kann. Am Schluss v. 9 und v. 10 ist aber von dem Bruder nicht mehr die Rede, sondern von dem gottlosen Reichen allein. Ueber das Vav in ויחי vgl. zu 9, 10. Zum Uebergange aus dem Plur. in den Sing. vgl. 72, 15 m. v. 14 das. — Zu: die Grube schauen vgl. 16, 10. — —

11. Wenn er schauet: Weise sterben,
Allzumal Thor und Dummer kommen um
Und lassen andern ihren Reichthum:
12. So ist ihr Sinn: ihre Häuser [dauern] auf ewig, —
Ihre Wohnungen auf Geschlecht und Geschlecht.
Man preiset ihre Namen — auf Erden.
13. Aber der Mensch in Herrlichkeit nicht übernachtet er,
Ist gleich dem Vieh, das umkommt.
14. Diess ihr Weg, welchen Thorheit eigen
Und derer hinter ihnen, die an ihrem Mund Gefallen
haben [Pause]:

V. 11: כי wie ἐάν. Wenn der gottlose Reiche sieht, dass Weise sterben, nämlich alt und lebenssatt, und Thoren umkommen, nämlich in der Hälfte ihrer Tage dem frühzeitigen Tode anheimfallen, — dass also alle Menschen dem Tode geweiht sind — da sollte er sich doch warnen lassen, aber seine Hoffnung und derer, die ihm ähnlich sind, ist so thöricht wie v. 12 besagt, denn v. 12 ist Nachsatz. — — V. 12: קרבם schliessen wir an das Vorige an: So ist ihr Sinn, nämlich das Folgende, deutlicher wären זה ק׳ vgl. v. 14. Es ist hier von den Thoren (v. 14), den gottlosen Reichen in der Mehrzahl die Rede. Eigtl. bedeutet ק׳ ihr Inneres, d. i. ihr Gedanke, Sinn. Stärker wäre קֶרֶב לִבָּם ihr innerster Sinn, ihre innerste Meinung, Ps. 36, 2. קרב steht so neben לב 64, 7. Vgl. 10, 13 (אמרו בלבם) und 50, 21 (דמות׳). — Ihre Häuser u. s. w. Vgl. Qoh. 2, 16. 3, 19. — Das letzte Gl. ist ein selbstständiger Zusatz des S. und nicht mehr Inhalt von קרבם׳. Zu קרא ב anrufen, d. i. verehren, vgl. Jes. 44, 5. קראו impers., vgl. v. 15. 19. Zum Plur. אדמות vgl. zu v. 4 und zum ganzen letzten Gl. 2 Sam. 7, 8: „den Namen der Grossen (durch Reichthum Gewaltigen) im Lande“. — — V. 13: Der Gegensatz zu dem Wahn v. 12. Wie die gottlosen Reichen auch immer eine ewige Dauer des Lebens und seiner Güter hoffen, Paläste erbauen und mit dem Ruhme ihres Namens, der Ehre, die ihnen ihres Reichthums wegen zu Theil wird (v. 17), die Erde erfüllen mögen, dennoch sind sie gleich dem Vieh, welches schnell und unerwartet umkommt und haben mit ihm ein gemeinsames Loos. — Der Mensch, gemeint ist der gottlose Reiche, der trotz aller seiner Herrlichkeit ein Mensch bleibt und sogar dem frühzeitigen Tode verfallen ist. — יקר (zu יקר vgl. zu 45, 10) gehört zu באדם. — לִין ist übernachten, wie 25, 13 u. ö. Er übernachtet nicht einmal, denn noch vor Morgen, schnell und unerwartet muss er sterben. Dass die Worte so zu verstehen seien, ersieht man aus v. 15 („Am Morgen“). — נמשל m. בְּ wie Hi. 30, 19 (Ew. §. 527), vgl. m. עִם Ps. 28, 2. — Das umkommt, nämlich: frühzeitig und plötzlich. נדמו f. אשר נ׳ Ew. §. 591. 3. — —

V. 14: Diess ihr Weg d. i. ihr Schicksal (zu 1, 6), nämlich wie das Folgende v. 15 besagt, denn hier ist eine Satzfügung wie v. 12. — כסל למו f. אשר כ׳. Das W. כסל ist Thorheit, wie Qoh. 7, 25, vgl. Ps. 85, 9 und hier v. 11 כסיל׳. Die Thorheit (s. zum Begriff zu 14, 1) besteht nach v. 12 darin, dass sie auf ihre Schätze und eine ewige Dauer des Lebens vertrauen. — ואחריהם f. א׳ (אשר) ידרכם׳.

15. Gleich Schaafen in die Hölle werden sie gesetzt,
Der Tod wird sie weiden
Und es treten auf sie die Redlichen.
Am Morgen — und ihr Gebild muss vernichten die Hölle, —
Vertrieben aus seiner Wohnung.

16. Nur Gott kann lösen meine Seele aus der Gewalt der Hölle,
Wenn sie mich fassen wird. [Pause.]

Derer die hinter ihnen sind, d. i. ihrem Beispiele folgen. ב׳ ורצו f. אשר וגו׳ die an ihrem Munde (Reden, Grundsätzen) Gefallen haben, ihre Grundsätze sich aneignen und somit in ihr Verderben eilen. Zu ר׳ ב vgl. עִם ר׳ 50, 18. — Mit dem Selah hält der Dichter inne, um auf den Inhalt v. 15, der das Schicksal der Thoren und derer, die ihnen beistimmen, ankündigt, mehr zu spannen und eindringlicher davor zu warnen. — — V. 15: Gleich den Schaafen d. i. haufenweise und ohne sich wehren zu können. — שַׁתּוּ imperson. wie v. 12 (קראו) und v. 19 (יודוך): man setzt [sie]. Dabei ist das Obj. sie zu ergänzen, welches sogleich in וירעם folgt. Man kann erklären: sie werden gesetzt. Ueber den Eintritt des Pf. Ew. §. 612. Anm. שׁתת ל wohin setzen (versetzen), vgl. שׁתת ב 73, 9. 88, 7, verwandt mit שׁית, שׁתל (setzen, von Bäumen), שׁתק *subsidit* und שׁתה *sedavit (sitim)*. Daher Jes. 19, 5 sich setzen, versiegen, vom Wasser. Vgl. Jes. 41, 17. Jer. 51, 30. — Der Tod (hier dichterisch personificirt) wird sie weiden, d. h. nach dem vorangegangenen Bilde von den Schaafen: er weidet sie auf dem Anger der Vernichtung, also: er vernichtet sie. — Und es treten auf sie, auf ihre Gräber. רדה hat, wie deutlich Jo. 4, 13, mit ב die erste Bedeutung: den Fuss auf etwas setzen, treten, stampfen. Vgl. Tuch zu Gen. S. 30, doch liegt allerdings auch hier der Sinn von herrschen über darin. Vgl. zum gleich Folgenden. — Die Redlichen, die überlebend auf den Gräbern jener Thoren stehn und eben durch das Leben den Sieg über sie davon getragen haben. — Am Morgen, d. h. unerwartet und plötzlich, vgl. zu 5, 4. 46, 6 und hier zu v. 13, und ihr Gebild [ist] zum Vernichten der Hölle. צִיר, wie auch Jes. 45, 16, wodurch das K'tib geschützt wird. Q'ri: צוּר s. v. a. צוּרָה Ez. 43, 11, Gebilde, Gestalt, Schöne *(forma)* von der Bedeutung bilden, die das Vb. צור gemeinsam hat mit יצר. — לבלות gehört, den Acc. nach, zu שאול zum Vernichten der Hölle, d. h. die Hölle muss ihr Gebild vernichten. Ueber den Inf. c. mit ל vgl. Ew. §. 544 a. E. — בלות ist Inf. Q. von בלל = נָבֵל, vgl. Jes. 64, 5. Die Endung ות ist von den Vbb. ל״ה entlehnt. Vgl. zu Ps. 17, 3. — Vertrieben aus seiner (des Gebildes) Wohnung (f. מזבל אשר לו), d. h. aus seiner prächtigen Wohnung, den Palästen v. 12, vertrieben. Also *Constr. praegn.* Aa. ziehen מזבל לו als Apposition zu שאול „der Unwohnung ihm“ (die ihm keine Wohnung ist). Zu מִן vergleicht man dann Ew. §. 519. Uebrigens kehrt der Gedanke, dass der Frevler schon in der Blüthe seines Lebens sterben muss, Ps. 55, 23. 24 wieder. — — V. 16. Vgl. 68, 21. 85, 7. Hab. 1, 12. Nur Gott, nicht Pracht und Reichthum, der ohne ihn erworben ist — so spricht der Gerechte — kann mir mein Leben erhalten, wenn Tod und Hölle mich zu verschlingen drohn. Es

17. Nicht fürchte dich, wenn reich wird Einer,
Wenn sich mehret — die Ehre seines Hauses,
18. Denn nicht in seinem Sterben wird mit er nehmen das Alles,
Nicht hinab wird steigen hinter ihm seine Ehre,
19. Denn seine Seele in seinem Leben er segnet
Und man preiset dich, — weil du dir gütlich thust.
20. Er wird kommen zum Geschlechte seiner Väter,
Die nimmerdar — schauen werden das Licht.
21. Der Mensch in Herrlichkeit, und er hat nicht Einsicht,
Ist gleich dem Vieh, das umkommt.

---

besteht zuvörderst hier ein Gegensatz zu v. 8: nicht durch ein Lösegeld, sondern durch die Gnade Gottes selbst ist die Rettung vom Tode zu hoffen; aber er besteht auch zu v. 15, und so ist der Gedanke: dass nur von Gott vom frühzeitigen und unzeitigen Tode (v. 13. 21. 55, 24), wenn er den Frommen erfassen will, Rettung zu hoffen sei. Der Gedanke ist also wie 16, 10 und von einer persönlichen Fortdauer ist hier ebensowenig als Ps. 16 und 17 die Rede. — כי יקחני Zur rechten Vervollständigung des Gedankens und viele Ergänzung vermeidend, nehme man Scheôl als Subj. und vgl. zu לקח Jes. 28, 19. Andern ist Gott Subj.: er nimmt mich, nämlich aus der Gewalt des Scheôl, man kann dann Ps. 18, 17 vergleichen.

Was der S. bisher individualisirend (6. 16) ausgesprochen hat, stellt er v. 17 allgemein hin auch für Andere. V. 17: Ehre seines H., insofern ihm diese durch seinen Reichthum zu Theil wird. — — V. 18: הכל Ew. §. 505. — In seinem Sterben, d. i. nach dem Vorigen: in seinem baldigen und unzeitigen Sterben. — — V. 19: כי ist nicht: wenn auch, obgleich (Ew. §. 626), sondern der Grund von v. 18 wird angegeben und der Gedanke ist wie Luc. 16, 25. — Er segnet d. i. preist glücklich seine Seele. Vgl. die Anrede des Reichen an seine Seele Luc. 12, 19. — Schnell wendet sich im zweiten Gl. in lebhaftem Gedankenfortschritt die Rede an den gottlosen Reichen, den Thoren selbst. יודוך impers., wie v. 12. 15. — — V. 20: In תבא, du wirst kommen, wird die Anrede an den gottlosen Reichen noch fortgesetzt, die dann aber rasch (wie der Plural v. 9) aufgegeben wird, so dass die dritte Person ruhiger wieder eintritt. Aa. ergänzen נפשו aus v. 19. — Seine Väter sind nicht sowohl seine leiblichen, als vielmehr Alle, die es früher, vor ihm wie er getrieben haben, wie alle die, welche in der Gegenwart ihm gleichgesinnt sind v. 14 seine Brüder (v. 8) heissen. — אור f. אור חיים vgl. 36, 10 m. 56, 14. — — V. 21: Und er hat nicht E. f. der aber nicht E. hat, nämlich in die Nichtigkeit des Reichthums ohne Frömmigkeit. Für יבין hat v. 13 יולין Allein eine solche kleine Buchstaben- und Wortveränderung ist in den Refrains nicht selten (vgl. zu 24, 9. 42, 6) und daher nicht etwa v. 13 (nach LXX. und Syr.) יבין zu lesen, denn die TLA. wird dort ausserdem durch v. 15 geschützt. Hier steht יבין um so mehr am rechten Orte, da die Worte zugleich ermahnen, die rechte Einsicht in den vorangegangenen Räthselspruch (s. v. 5) zu gewinnen.

L.

Das Lied zerfällt in vier Strophen v. 1—6, 7—15, 16—21, 22—23. — Gott redet und die ganze Erde soll Zeuge seiner Worte an Israel sein. Feierlich, in glänzender Theophanie, erscheint er, wie einst am Sinai, von Zion aus, erzürnt im verheerenden Sturm und Feuer kommend. Himmel und Erde werden als Zeugen des Gerichtes Gottes über sein Volk geladen und die Beklagten vorgefordert. Darauf erschallt der Donner, als seine richterliche Stimme, vom Himmel und offenbart seine Gerechtigkeit als Richter, v. 1—6. Er hebt als solcher seine Rede an und deutet das Gesetz, das er einst am Sinai gegeben, beginnend mit der ersten Tafel, welche das Verhältniss des Menschen gegen Gott bestimmt. Feierlich mahnt er also das Volk zuvörderst daran, dass er sein erhabener und gütiger Gott sei. Er kümmre sich um die äussern Opfer, als solche, wenig, denn er bedürfe ihrer nicht, einmal, weil er der Herr der ganzen Schöpfung sei und falls er der Opfer bedürfe, sie nicht von Menschen zu erwarten brauche, zum andern, weil er ein geistiges Wesen sei. Gott fordert vielmehr einen inneren Gottesdienst, das Opfer des Herzens, er fordert für gewährte Errettungen Lob, als der Quelle jeder anderen Tugend. Wer in dieser höheren Verfassung steht, wird wahrhaft seine Gelübde bezahlen, die rechten Dankopfer darbringen und in neuen Gefahren immer aufs neue die göttliche Hülfe erfahren. V. 7—15: Er wendet sich dann zur Deutung der zweiten Tafel des Gesetzes, insofern es das Verhältniss gegen den Nächsten bestimmt. Strafend wendet er sich gegen denjenigen, welcher das Gesetz beständig im Munde führt, wozu er doch kein Recht hat, da er innerlich die Belehrung des Gesetzes hasst und sich nicht dadurch belehren lassen will, was daran nachgewiesen wird, dass er, gegen das ausdrückliche Verbot des Gesetzes, stiehlt, die Ehe bricht und falsches Zeugniss gegen seinen Nächsten redet. Gott schwieg dazu in seiner Langmuth und der Frevler meinte schon, Gott sei eben so gegen die Sünde gesinnt, wie er, allein jetzt soll er die Wahrheit erfahren: Gott will ihn strafen und seine Schandthaten ihm vor Augen legen, v. 16—21. Die Rede Gottes schliesst mit einer Drohung an den verstockten Sünder und einer Verheissung an den, welcher seinen Wandel den göttlichen Geboten gemäss einrichtet.

Dieser Ps. verwirft v. 8 f., nicht die Opfer überhaupt (ebensowenig wie Ps. 40, 7, vgl. dort die Anm.), sondern nur als solche, als blosen, äussern Werkdienst, ohne dass sie das Abbild innerer Zustände sind. Gott fordert v. 14 auf, ihm Lob als Opfer darzubringen, doch wird daselbst in den letzten Worten die Darbringung wirklicher Dankopfer vorausgesetzt, denn das Bezahlen der Gelübde ist keineswegs in rein geistlichem Sinne zu fassen. Auch liegt in v. 8, dass wenn die äusseren Opfer nicht dargebracht würden, auch diess kein Gegenstand der

göttlichen Rüge sein würde und v. 5 mahnt daran, dass sein Bund am Sinai auf Opfer geschlossen sei, mit Hindeutung auf die folgende Rede, welche Missdeutung des Opferdienstes rügt; diess wäre schwerlich geschehen, wenn der S. die Opfer gradezu verwerfen wollte. Dass letzteres nicht der Fall sei, erhellt endlich auch aus v. 2, denn mit der dort ausgesprochenen theokratischen Ansicht, dass der Herr auf Zion gegenwärtig sei, hängt der Opfercultus genau zusammen.

Gesang. Von Asaph.

1. Gott, Herr, Jahve — redet und ruft die Erde
Vom Aufgang der Sonne — bis zu ihrem Niedergang.
2. Von Zion, der Schöne Vollendung —
Gott strahlt auf.
3. Es kommt unser Gott — und nicht er schweige,
Feuer vor ihm zehrt
Und rings um ihn — stürmt es mächtig.

V. 1—6 Eingang. Ueberall spricht der S. hier im prophetischen Präsens, daher beginnt er mit der eigentlichen Form dafür, mit dem Pf. דבר, auch v. 2 הופיע. Es wird fortgesetzt in ויקרא durch Impf. mit Vav. c., dessen Kraft vor den Impff. welche v. 3 und 4 den Satz eröffnen, noch nachwirkend zu denken ist. S. zu Ps. 18. — V. 1 giebt einen Ueberblick der ganzen Theophanie, welche dann v. 2—6 im Einzelnen weiter ausgeführt wird und die Rede v. 7—23 einleitet, auf welche schon das „er redet" v. 1 hinweist. Die drei Gottesnamen sind hier wie Jos. 22, 22 nach den Accenten durch Apposition mit einander verbunden. Falsch hat man אל אלהים durch Gott der Götter erklärt; das wäre אלהי האלהים Dt. 10, 17, oder אל אלים Dan. 11, 37. Vielmehr liegt in der dreifachen Benennung Gottes eine Steigerung, die das verstockte Volk vor dem Herrn, der zu Gericht kommt, mit Schrecken erfüllen soll. Die beiden, schon aus vormosaischer Zeit stammenden, allgemeinen Gottesnamen, El und Elohim (Ken. I. 238), stehen voran, doch ist letzterer, vermöge seiner Pluralbildung und als Abstractum gedacht, der stärkere. Der stärkste ist der Name Jahve als der des Einen wahren Gottes in seiner Beziehung auf Israel (Ken. I. 481), denn als Israels Gott, der das Missverständniss des Gesetzes nicht länger ansehen kann, erscheint hier der Herr. Vgl. das „unser Gott" v. 3. — יקרא ist wie 18, 4 zu verstehen, als stünde יקרא אל, vgl. v. 4. 55, 17. Er ruft die Erde, und nach v. 4 auch den Himmel, um als Zeugen bei dem Gerichte über das Bundesvolk gegenwärtig zu sein. Vgl. v. 4 u. 5. Die Feierlichkeit der Scene wird dadurch erhöht und die Bedeutung der nachfolgenden Rede v. 7 f. hervorgehoben. Gleiche Aufforderung: Dt. 32, 1. 4, 26. Jes. 1, 2. — — V. 2: Er kommt von Zion, das Gericht ist also ein theokratisches. מכלל יפי als Beiname des Zion, wie Jerusalem Klagl. 2, 15 כְּלִילַת יָפְיִ heisst. Vgl. Ps. 48, 3. — הופיע von Gott in glänzender Theophanie gesagt, wie 80, 2. 94, 1. Dt. 33, 2. — — V. 3: יבא auch Jes. 40, 10 von dem zu Gerichte kommenden Jahve. — Unser Gott, denn als Israel's Gott, als Jahve erscheint der Herr, um hinsichtlich der Missdeutung des Gesetzes das Volk zu strafen. Vgl. zu v. 1. — Zur subjectiven Verneinung in

4. Er ruft den Himmeln oben zu
Und der Erd', — um zu richten sein Volk.

5. „Versammelt mir meine Frommen,
Die da schliessen meinen Bund auf Opfer!“

6. Dann künden die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Gott, Er richtet.

7. „O höre, mein Volk, so will ich reden —
Israel, so will ich dich beschwören:
Gott, dein Gott ich bin!

ואל יחרש vgl. zu 34, 6. Der S. drückt darin einen Wunsch aus, dass Gott nicht schweigen (sondern reden, v. 1, zugleich thatsächlich reden, v. 21 vgl. zu 28, 1) möge, ist aber zugleich gewiss, dass der Herr nicht schweigen werde. — In den Worten אש וגו wird hingedeutet auf die Erscheinungen bei der sinaitischen Gesetzgebung Ex. 19, 16, über deren Zweck Ex. 20, 17. Gott erscheint im Feuer, wie a. a. O. Ps. 18, 9 f., als Symbol des Zornes gedacht, vgl. Dt. 32, 22. 2 Thess. 1, 8. Daher Gott selbst als verzehrendes Feuer bezeichnet wird, Dt. 4, 24. 9, 3. Hebr. 12, 29, eine Vorstellung, die ursprünglich im Molaksdienst beruht. Er erscheint aber auch im Sturm, vgl. 1 Kön. 19, 11. 12, einem Symbole von gleicher Bedeutung. Zu אש לפניו תאכל vgl. 18, 9. — Zum Ausdruck des Neutr. in נשערה vgl. Ew. §. 552. — — V. 4: Er ruft Himmel und Erde als Zeugen (s. zu v. 1) an, um zu richten, um dann das Gericht über sein Volk zu beginnen. — Die Formel השמים מעל, während zu הארץ das entsprechende מתחת (Jes. 51, 6) fehlt, auch Jes. 45, 8. — — V. 5: Der Herr ist nun zum Gericht erschienen, die Zeugen sind versammelt und es ergeht der Aufruf (etwa an die Engel), die Beklagten vorzuführen. Einkleidung des Prozessverfahrens. Nun soll es sich zeigen, ob die, welche ehrenvoll und ihrer Bestimmung nach (Ken. I. 498) die „Frommen Javeh's“ heissen, die sich (nach Ex. XIX—XXIV) ihm heilig verbündet und verpflichtet haben, ob diese wirklich noch seien, wie sie sein sollen und ob sie sich rühmen können, den Bund gehalten zu haben. — Zu כרת ברית vgl. Ewald Proph. II. 172. Maurer zu Ps. 44, 18. — Die Worte עלי זבח stehen nicht müssig, da grade das Folgende die Missdeutung des Opferdienstes rügt und seine geistige Bedeutung v. 14. 23 hervorhebt. Damit die Worte ihren rechten Nachdruck erhalten, kann man das על wie Gen. 27, 40. Dt. 8, 3 fassen, so dass es „von der Grundlage steht, worauf etwas ruht.“ Sie schliessen meinen Bund „auf Grundlage oder unter der Bedingung des von ihnen darzubringenden Opfers.“ Wir übersetzen dann: „auf Opfer.“ Man könnte aber auch erklären: über'm = bei'm Opfer, insofern die Opfernden, stehend, über den liegenden Opferstücken waren. — — V. 6: Nach diesen Vorbereitungen, da nun die Zeugen und Beklagten, das Bundesvolk (v. 7), beisammen sind, beginnt das Gericht, in dem der Himmel Gottes Gerechtigkeit verkündet, denn von dort aus erschallt der Donner, die richterliche Stimme Gottes, welche seine erste Tugend als Richter, Gerechtigkeit, verkündet. — Das Partic. שפט drückt einen festen und bleibenden Zustand aus. Ew. §. 350. 2. Zu dem nachdrücklichen und ausschliessenden הוא vgl. Ex. 12, 42. Jes. 7, 14. 63, 9. 10.

V. 7 folgt die v. 1 angekündigte Rede an das versammelte Israel,

8. Nicht ob deiner Schlachtopfer will ich dich strafen,
Da deine Brandopfer vor mir beständig.

9. Nicht brauch zu nehmen ich aus deinem Haus einen Farren,
Aus deinen Hürden Böcke,

10. Denn mein ist alles Wild des Waldes,
Vieh — auf Bergen, da es bei Tausend geht.

11. Ich kenne jeden Vogel der Berge
Und das Gewimmel der Flur — ist mir gegenwärtig.

12. So mich hungerte, nicht sagt' ich's dir,
Denn mein ist der Erdkreis — und was ihn füllt.

---

und zwar erklären v. 7—15 die erste Tafel des Gesetzes und weisen nach, worin der wahre Gottesdienst bestehe. — Das auf den Imper. im Sinne der Bedingung (שמעה) folgende Vav mit He der Bewegung drückt nicht sowohl den Zweck, als vielmehr die Folge aus: o höre (wenn du hörest), so will ich reden. Vgl. hier zu v. 14. 15. Ew. §. 618. — העיד eigtl. zeugen lassen, Zeugniss ablegen, mit ב wie 81, 9. Jer. 11, 7: zeugen gegen Jemanden (vgl. ענה ב) d. i. von Gott gesagt: beschwören, feierlich ermahnen. ב bezeichnet den Gegenstand „in oder an dem die Rede verweilt." Ew. §. 521. 2. — Die Worte der Steigerung: „Gott, dein Gott bin ich," worüber zu 45, 8, sollen an die Grösse und Güte Gottes zugleich mahnen; an jene, insofern Elohim der Schöpfer Himmels und der Erde ist, an diese insofern Elohim der Gott Israels ist. Der Zweck, an die Güte Gottes und das innige Verhältniss, in welchem er zum Volke steht, zu mahnen, hat auch die Anrede: „mein Gott" (Volk Gottes) und „Israel" (Bundesvolk). Die Schlussworte deuten auf Ex. 20, 2; sie sollen zeugen gegen das Volk, und der ganze Vers mit der begütigenden Anrede soll der folgenden Rede Eingang verschaffen, wie Dt. 32, 15 in der Strafrede Jeschurun genannt wird (vgl. Num. 23, 10). Vgl. Jes. 42, 19. — — V. 8: Nicht wegen der Opfer — als ob Israel keine brächte — will er das Volk strafen; allein, wie das Folgende zeigt, die bloss äussere Darbringung derselben will er rügen. הוכיח ist hier thatsächlich rügen, strafen, wie aus v. 21 hervorgeht. Das zweite Gl. ist ein untergeordneter Zustandssatz. Vgl. zu 28, 3. Zu לנגדי תמיד vgl. 38, 18. 51, 5. Jes. 49, 16. — — V. 9 bis v. 13 begründen den achten V. Gott bedarf der Opfer nicht; denn einmal brauchte er — wenn diess der Fall wäre — die Opfer nicht von Menschen entgegen zu nehmen, da die ganze Schöpfung ihm zu Gebote steht; zum andern aber ist er als geistiges Wesen über solche Bedürfnisse weit erhaben. — V. 9: Zu מכלאות vgl. Ken. I. 161. — — V. 10: חיתו mit der äusseren Bezeichnung des *S. cstr.* ist hier, wie 104, 11. 20. Zeph. 2, 14. Jes. 56, 9, wiederholt aus Gen. 1, 24. Es werden hier und v. 11 mit Absicht solche Thiere hervorgehoben, welche von Menschen nicht geschegt werden. — בהררי אלף ein *Stat. cstr.* mit dem נבל עשור 33, 2 zu vergleichen. Auf Bergen der Tausend d. i. wo Tausende von Thieren sich ergehn. — — V. 11: Wie hier ידע mit עמדי so steht Jes. 59, 12 ידע mit את in gleichem Sinne zusammen. — Bei mir in meinem Besitz = in meinen Gedanken, meiner Kenntniss. Die Allwissenheit kann ohne die Allherrschaft nicht gedacht werden. — זיז שדי wie 80, 14. — — V. 12: אם mit Impf. bei Annahme unmög-

13. Sollt' ich essen Fleisch der Stiere
Und Blut der Böcke trinken?
14. Opfre Gotte Lob
Und so bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15. Und ruf mich an am Tage der Noth,
Ich will dich befrein — und du ehre mich!"
16. Und zu dem Frevler spricht Gott: —
„Was hast du herzuzählen meine Satzungen
Und nimmst du meinen Bund auf deinen Mund?

---

licher Dinge, wie 139, 8. Hi. 34, 4 f. — — V. 14: Gott verlangt vielmehr den geistlichen Cultus, erst dadurch erhalten auch die äusseren Leistungen wahrhaft ihre Bedeutung. Gott verlangt nicht das Lobopfer im eigentlichem Sinne (זבח תודה 116, 17, wofür תּוֹדָה Jer. 33, 11 allein), sondern Lob (für Errettungen), welches den Gehorsam und die völlige Hingabe an Gott voraussetzt, begreift den ganzen innern, geistlichen Gottesdienst, ist das Opfer des Herzens. Das erste und wichtigste ist, der göttlichen Wohlthaten bewusst zu werden; also statt in dumpfer Trägheit, bewusstlos und abergläubisch, nach betroffenem Unglück einzig an äussere Mittel zur Abwehr zu denken, z. B. Schuldopfer zu bringen, oder nach erfahrenen Errettungen sich mit den blos äusseren Leistungen der Dankopfer (זִבְחֵי שְׁלָמִים) zu begnügen, vielmehr das rein geistige, bewusste Opfer des Lobes (vgl. Hos. 14, 3) und des wirklichen Anfangs eines oft gelobten neuen Lebens darzubringen (vgl. Ps. 54, 8. Mich. 6, 6—8 und Anm. zu 40, 7). Opfre Gott Lob f. opfre mir, denn Jahve redet. S. über das Nom. statt des Pron. zu 45, 6. Hier v. 23. Der Imper. זבח steht hier wie v. 15 (vgl. v. 7) im Sinne der Bedingung, der zweite steht consecutiv, drückt die Folge aus. Ps. 37, 3. Ew. §. 618. Also: und so bezahle f. und du wirst bezahlen. Nur wer in dieser Verfassung eines heiter Hoffenden und Lobenden ist, wird dem Herrn wahrhaft seine Gelübde für Errettungen bezahlen (22, 26). Gelübde bestanden zunächst aus eigentlichen Dankopfern (Lev. 7, 11. 16. Ps. 116, 17. 18) und diese werden auch hier nicht ausgeschlossen, ebensowenig wie 56, 13. 76, 12, vgl. 54, 8. 57, 9. 10, wenn es auch vornämlich dabei auf den Dank ankommt, wie die vorangehende Bedingung des Lobes zeigt. Im uneigentlichen Sinn, von rein geistlichen Opfern des Dankes, ist der Ausdruck: „Gelübde bezahlen" nicht zu fassen. — — V. 15 wird der Lohn für diesen geistigen Gottesdienst verheissen. Wer also in Gefahren den Herrn lobt und für Errettungen dankt, der wird den Herrn in neuen Gefahren immer auf's Neue als Retter erfahren. Der Imp. und rufe mich hat auch hier conditionalen Sinn (f. und wenn du mich anrufst); statt des Imperat., die Folge ausdrückend (s. zu v. 14), tritt hier Impf. ohne Cop. (s. dagegen v. 7) ein. — Zu כַּבֵּד vgl. v. 23 und Jes. 43, 20. 23.

V. 16—21. Erklärung der zweiten Gesetztafel, die Pflichten gegen den Nächsten enthaltend. Der im Vorigen mehr belehrende Ton geht hier in den strafenden über. Es wird nachgewiesen, wie der Freund des blos äusseren Gottesdienstes, sich auch als der eigentliche Böse, der Frevler gegen den Nächsten (רשׁע) erweist (wie Jes. 1, 15. 66, 3. 4), und als Heuchler. Leute dieser Gattung werden v. 22 Gottvergessene genannt. In den ersten Worten leitet der S. nach Prophetenweise die Worte Gottes ein. — V. 16: In der Redensart מַה־לְּךָ was ist dir, was hast du, mit dem Infin. verbunden, wie Jer. 2, 18 mit abstractem

17. Da du doch hassest die Zucht
Und wirfst meine Worte hinter dich?
18. Wenn du siehst einen Dieb, so stimmst du mit ihm
Und mit Ehebrechern ist dein Theil.
19. Dein Maul lässest du los in Bosheit
Und deine Zunge — flicht Betrug.
20. Sitzest du: gegen deinen Bruder wirst du reden,
Gegen den Sohn deiner Mutter — von dir geben Lästerung.
21. Solches thatest du und ich schwieg; —
Du aber dachtest — ganz sei ich wie du.
Doch ich will züchtigen dich — und legen dir's vor deine Augen."

Subst., liegt strenger Tadel. — סֵפֶר steht hier wie 40, 6. — Bund steht hier f. Gesetz. Der Ausdruck תורה wechselt mit ברית, auch Ex. 24, 7. 34, 28, insofern das Gesetz Bedingung des Bundes war. Vgl. Ken. I. 460 f. — על שפתיך = על פיך 16, 4 vgl. 15, 3 und zu 10, 7. — Zum Inhalte dieses V. vgl. Jes. 48, 1. Röm. 2, 18—24. — — V. 17: ואתה וגו׳ ist untergeordneter Zustandssatz, mit Vav adv. Ew. §. 607. — Zucht ist die Belehrung, wie sie im Gesetz (Dekalog) enthalten ist. — Und du wirfst meine Worte hinter dich, d. h. beachtest sie nicht, verachtest sie. Vgl. Hitzig zu Jes. 38, 7 über diese Redensart. Die Forderung des Gesetzes ist aber die That. Vgl. Röm. 2, 13. — — V. 18 u. 19 weist der S. nach, wie ein solcher heuchlerischer Frevler gegen die Gebote des Dekalogs Ex. 20, 14—16 sündigt, um zu erhärten, dass er das Gesetz, dem er doch äusserlich alle Verehrung zollt, innerlich hasst. — V. 18: רצע עם *συνευδοκεῖν*, sich mit Jemandem vergnügen, einverstanden sein. Hi. 34, 9 (Röm. 1, 32), vgl. רצה בפה פ׳ Ps. 49, 14. — Zum Ausdruck des letzten Gl. vgl. Jes. 57, 6. — — V. 19: Dein Maul lässest du los in Bosheit (nicht: zum Bösen). Aa. deinen Mund giebst du hin dem Bösen, eigtl.: sendest du hinein in Böses. Allein das wäre zu ausdrucklos, auch nicht klar, welches Bild zum Grunde läge. Besser nimmt man einen Gebrauch des Qal f. Pi. an, also שלח f. שַׁלַּח loslassen, wie Jes. 14, 17. פָּתַח f. פַּתֵּחַ, Jer. 40, 4. Die Verwechslung der Wortstämme Q. und Pi. (auch Ps. 51, 6) ist kein Zeichen früher Sprache, ein anderes ist's mit dem Partic., welches schon in früher Zeit oft aus Pi. in Q. übergeht (Ew. §. 357). Entweder liegt hier das Bild von einem ungebändigten Ross zum Grunde oder: „das Maul loslassen" ist gleichsam: „das Band der Zunge befreien." — Zum zweiten Gl. vgl. 52, 4. — — V. 20: תשב f. יאם ת׳ Als Erläuterung zu ישב dient 1, 1. 26, 4. 5. — אח Bruder, auch im weiteren Sinne (z. B. 49, 8) vorkommend, wird im folgenden Gl. gesteigert durch: Sohn deiner Mutter, d. h. dein leiblicher Bruder. — נתן ist nach dem Parall.: von sich geben = sprechen. Das Hapaxl. דֻּפִּי eigtl. Stoss, daher Rede, wodurch man Jemandes Ehre niederstösst, Lästerung. Die Wurzel דפה = *τύπτω*, tippen, tupfen, Skr. tŭp, beleidigen, tödten, verw. mit גרף und הדף stossen, lästern. — — V. 21: Dass die Bosheit eine Zeitlang straflos blieb, hat den Frevler nur in dem Irrthume bestärkt, Gott sei eben so schwach wie er; allein jetzt soll er die Wahrheit erfahren. — Ich schwieg (vgl. v. 3. 28, 1. 35, 22. 39, 13), in meiner Langmuth, welche dich zur

22. „Erkennet doch dieses, ihr Gottvergessnen,
Dass nicht ich zerreiss' — und da ist kein Retter.
23. Wer da opfert Lob —
Wird ehren mich,
Und wer bereitet den Weg,
Schauen lass ich ihn — das Heil Gottes."

Busse leiten sollte (Röm. 2, 4), griff ich nicht mit Strafen ein. — Du dachtest: ganz sei ich wie du, eben so schwach und der Sünde nachgebend (denn der Mensch beurtheilt Gott nach sich, Ps. 18, 26 f.). Die *Or. obliq.* ohne כי, vgl. zu 10, 13. Die Verbindung des Inf. constr. mit dem Vb. fin. erklärt sich, wenn man bedenkt, dass die gerade Rede des Frevlers zwar den Inf. absol. fordern würde (also הָוֹה יְהוָה), weil aber diese Rede hier ungerade eingeschaltet, d. h. enger mit dem Hauptsatze verbunden wurde, ist der Inf. abs. in den Inf. constr. übergegangen, denn diess ist ja der allgemeine Unterschied der Infinitive. Vgl. Ew. §. 356 a. E. — Ich will dich strafen. Dass diess der Sinn von הוכיח sei, geht aus v. 22 hervor. Vgl. zu v. 8. — Und legen dir's vor deine Augen, eigentl. ordnen, gleichsam einen vollständigen Catalog deiner Schandthaten dir vorlegen; Obj. ist אשר עשית. Vgl. zur Redensart zu 5, 4. — —

V. 22: Schlussermahnung an die Gottvergessenen, welche dem blos äusserlichen Gottesdienst anhangen und als heuchlerische Frevler Böses gegen ihren Nächsten üben. Dieses, nämlich Alles, was bisher im belehrenden und strafenden Tone von v. 7 an gesagt ist. Er ermahnt sie, die Warnung anzunehmen, denn wenn der Zorn Gottes einmal gegen den Gottvergessenen entbrennt, so ist er unrettbar verloren. Zum letzten Gl. vgl. 7, 3. — — V. 23: Verheissung an die, welche die Ermahnung annehmen. זבח תודה wie v. 14. — Zur volleren Form des Suff. in יכבדנני (v. 15 יכבדני) vgl. Ew. §. 306. Er wird ehren (preisen) mich d. i. nach dem Parall. und v. 15: er wird Veranlassung haben, mich zu preisen. — Zu ושם דרך vgl. Ez. 21, 25. Jes. 43, 19. 49, 11. Einen Weg machen, bereiten, d. h. hier: den Wandel gemäss den göttlichen Geboten einrichten. Die TLA. wird durch den Parall. geschützt. LXX. und Vulg. שָׁם: „dort ist der Weg", zurückweisend auf v. 22 (בינו זאת). Aa. „und der erwägt den Wandel", שׂים wie Jes. 41, 20 vgl. v. 22. Richt. 19, 30 f. שׂים לב על, allein dann stünde wohl יַדְרְכוֹ. Hitzig's Auslegung Ps. II. 89 ist verfehlt. — Zu אראנו ישע vgl. 12, 6: אשית בישע. Zu ראה ב (Ew. §. 521. 2. β) vgl. 54, 9. — Das Heil Gottes f. mein Heil. Vgl. zu v. 14.

LI.

Das Lied, zerfällt dem Ganzen nach in zwei Theile: v. 3—14 und 15—21 zu zwölf und sieben Versen. Der erste spricht die Bitte und ihre Begründung aus, der zweite den Dank, wie er nach Gewährung jener Bitte dargebracht werden soll. Der erste Theil zerfällt in fünf

Strophen (3—4; 5—6; 7—8; 9—11; 12—14); der zweite in drei (15—17; 18—19; 20—21). — Der S. fleht die Gnade und Barmherzigkeit Gottes an, seine Missethaten ihm zu vergeben, v. 3 u. 4. Diese Bitte begründet er zuerst dadurch, dass die Bedingung der Vergebung seiner Sünden vorhanden ist, denn er erkennt und bekennt sie, 5 u. 6, und ferner dadurch, dass er schon bei seiner Geburt, ja schon bei seiner Empfängniss mit Sünde behaftet gewesen ist, und endlich dadurch, dass Gott Gefallen hat an Wahrheit und Weisheit, die selbst zu erkennen der Flehende seinem Ursprunge nach unfähig ist und die er daher von dem Herrn erwartet, 7—8. Um diese grossen Güter gewinnen zu können, müssen seine Sünden ihm zuvor vergeben sein und darum fleht er nochmals, v. 9—11, so wie um die Mittheilung der Gaben des göttlichen Geistes, welcher ihm jene Wahrheit und Weisheit lehren soll, 12—14. — Ist er durch diesen göttlichen Geist erst wiedergeboren und wird seine Bitte um Rettung gewährt, dann will er dem Herrn den Dank dafür darbringen. Er will die Missethäter die Wege lehren, auf denen Gott will, dass die Menschen gehen sollen und die abgefallenen Sünder zu Gott zurückführen; wenn er ihn bewahrt, dass sein Blut nicht vergossen wird, will er seine Gerechtigkeit jubelnd preisen; wenn er durch Sündenvergebung ihm die Lippen öffnet, dann will er ihn loben, v. 15—17. Ein solches, aus dem Herzen strömendes Dankopfer will er darbringen, denn an äusseren und leiblichen Opfern des Erretteten, ohne dass dieser mit Geist und Gemüth daran betheiligt wäre, hat Gott kein Wohlgefallen; das wahre und Gott wohlgefällige Schlacht- und Dankopfer ist das geistliche, die tiefe Betrübniss und der fortdauernde Schmerz über die Sünde, 18—19. Wird Gott aber — wie der S. von sich absehend, mit allgemeinerer Beziehung, schliesst — Jerusalem schützen, dann wird, um ihren Dank zu bethätigen, ihm die ganze Gemeinde solche Opfer, an denen er Gefallen hat, darbringen.

Obwohl der S. früher einen festen, jeder Anfechtung unzugänglichen Geist besass (v. 12) und das Heil Gottes erfuhr (v. 14), so sieht er sich doch nun, in Folge seiner Sünden, im tiefsten Elende. Er erkennt und bekennt seine Sünden und fleht Gott um Besserung und Vergebung an, denn nicht eine einzelne Missethat drückt ihn, sondern das Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit, Sünden in der Mehrzahl (3—5) belasten sein Gewissen, ihre Folgen haben ihn an Seel' und Leib (v. 10) getroffen, selbst für sein Leben hat er nach v. 16 zu fürchten. Aus v. 16 zunächst möchte auch am deutlichsten hervorgehn, dass der Psalm eine individuelle Beziehung hat, wenn er auch später als Gemeindelied benutzt worden ist und wirklich aus v. 20 und 21 gefolgert werden kann, dass, wie der Dichter selbst, so auch die ganze Gemeinde Jerusalem's in Gefahr schwebte.

1. Dem Vorsteher. Gesang David's. **2.** Als zu ihm kam Nathan,
der Prophet, so wie er gekommen war — zur Batscheba.

3. Begnade mich, Gott, nach deiner Gnade,
Nach der Grösse deiner Barmherzigkeit — lösch aus meine
Missethaten.

4. O wohl wasche mich rein von meiner Schuld
Und von meiner Sünde mich reinige.

5. Denn meine Vergehungen ich kenne
Und meine Sünd' ist mir gegenwärtig stets.

V. 2: Nach der Ueberschrift wird dieses Lied (wie nach gewöhnlicher Annahme auch Ps. 32, vgl. v. 5) auf das Ereigniss 2 Sam. 12, 13 bezogen. Zunächst kam man darauf durch Vergleichung jener geschichtlichen Abschnitte mit v. 6 unseres Psalmes. „Ich habe gesündigt" verglich man mit: „ich habe gesündigt gegen Jahve" 2 Sam. 12, 13, die Worte: „was bös in deinen Augen hab' ich gethan" mit 2 Sam. 12, 9, und endlich fand man in den Worten: „damit gerecht du seiest in deinen Reden" u. s. w. eine Hindeutung auf die Rede Nathan's. Die Beziehung auf jenes Ereigniss erschien um so sicherer, da man in den Worten v. 16 הצילני מדמים einen von dem S. begangenen Mord, den Mord der Uria angedeutet fand. Doch ist, wie die Auslegung zeigt, von einem begangenen Morde hier gar nicht die Rede. — כאשר wie 56, 7. Num. 27, 14. Es steht hier nicht als Zeitpartikel, denn diese steht nur von ungefähr gleichzeitigen Handlungen (Nathan kam aber etwa ein Jahr nach dem Ehebruch zu David), vielmehr drückt es eine innere Beziehung aus. Nathan kam zu David, so wie Nathan zu B. kam. So gewiss er die Sünde beging, eben so unausbleiblich erging das göttliche Strafwort an ihn. Vgl. Mich. 3, 4. — —

V. 3: Der S. wendet sich an Gott und schon dadurch kommt ihm Trost und Zuversicht, denn wer an ihn sich wendet, ist wohl berathen. Noch wagt er nicht, ihn seinen Gott zu nennen, als solchen gewinnt er ihn erst wieder, wenn der göttliche Geist v. 12 f. sich wieder zu ihm gewandt hat. — Mit כחסדך כרב רחמיך ist Jes. 63, 7 zu vergleichen. Zu כחסדך vgl. zu 6, 5. In: „nach der Grösse deiner Barmherzigkeit" liegt stillschweigend ein Gegensatz zu der Grösse der Sünden des Sängers. Er verhehlt es nicht, dass er der ganzen Fülle der göttlichen Barmherzigkeit bedarf, damit seine Sünden getilgt werden. — Zu מחה vgl. 9, 6. Zu מחה פשעים vgl. Jes. 43, 25. 44, 22. — — V. 4: An Stelle des adverbiellen und des Nachdrucks wegen vorangesetzten Inf. הַרְבֵּה (vgl. Ps. 31, 3 מהרה הצילני) giebt Q'ri ganz ohne Noth den Imp. הַרֵב. — Da כבס immer nur vom Waschen der Kleider steht (רחץ von Personen), so liegt hier und v. 9 das Bild vom Waschen eines befleckten Kleides zum Grunde, vgl. Jes. 64, 5. Die Sünden werden mit Flecken an den Kleidern verglichen Jes. 1, 16. Jer. 33, 8. — —

V. 5 und 6 folgt das erste Motiv der Bitte (v. 3 u. 4). V. 5 erkennt die Sünde, v. 6 bekennt sie. Die unerlässliche Bedingung der Sündenvergebung, die reuige Erkenntniss und das Bekenntniss der Sünden (Ps. 32, 5. Spr. 28, 13) ist bei dem S. vorhanden. Gottes Barmherzigkeit, die er v. 3 und 4 angerufen, kann also in und an ihm wirksam werden. — V. 5: אני ist mit Nachdruck gesagt. Der S. selbst erkennt seine Sünden. — נגדי תמיד vgl. 50, 8. 44, 16. 38, 18. Zum Ausdruck

6. An dir, an dir allein ich hab' gesündigt —
Und was bös in deinen Augen — ich gethan,
Damit gerecht du seist in deinem Reden,
Rein in deinem Richten.
7. Sieh, in Schuld ich ward geboren
Und in Sünd' — empfing mich meine Mutter.
8. Sieh, an Wahrheit hast du Lust im Innern,
So im Verborgenen — Weisheit mögest du mich lehren

---

des Verses vgl. noch Jes. 59, 12. — — V. 6: לך לבדך חטאתי. Aehnlich 71, 16. Vgl. über den Sinn zu 41, 5. Die Stellen Jes. 42, 24. 65, 12. 66, 4 bieten Parall. zum ersten Gl. — Zu למען תצדק וגו׳ vgl. Jes. 43, 26. Man übersehe zum Verständniss dieser Worte nicht, dass die Worte des ersten und zweiten Gl. ein Bekenntniss sind, ohne dass der S. ausdrücklich חטאתי אודיעך sagt, wie der S. Ps. 35, 5. Somit ist der Zusammenhang: Ich habe gegen dich, gegen Gott gesündigt — diess bekenne ich, damit die Folgen der Sünden (die innere Stimme des Gewissens und äusseres Leiden, v. 10, selbst Todesgefahr v. 16), die sonst vielleicht zu hart erscheinen könnten, sich nur als allzugerecht erweisen. Das Reden und Richten Gottes ist eben das Gericht, das Gott über ihn hat ergehen lassen. Zu בדברך f. בְּדַבְּרְךָ vgl. zu 50, 19. So steht Ps. 58, 2 דבר צדק mit שפט im Parall. Angewandt sind die Worte Röm. 3, 4. — —

V. 7 enthält das zweite Motiv der Bitte (3 u. 4). Da das siehe (הֵן) immer einen neuen unerwarteten Gedanken, auf den besonders die Aufmerksamkeit hingelenkt werden soll, ankündigt, so beginnt hier passend eine neue Strophe. Aus der Wiederholung des „Siehe" v. 8 ersieht man, dass dieser V. genau zu v. 7 gehört. יֶחֱמַתְנִי f. יִחֲמַתְנִי wie Richt. 5, 28 אֶחֱרוּ f. אֵחֲרוּ. Das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit spricht sich hier und Ps. 58, 4 noch stärker aus als 31, 11. 32, 5. 38, 4. 5. 19. 41, 5, wie denn auch Ps. 17, 4. Hi. 4, 17—19. 14, 4. 15, 14—16. 25, 4—6 die Allgemeinheit der Verderbniss ausgesprochen ist und das Schuldbewusstsein der Nation später immer schärfer hervortritt. Jer. 14, 20. Jes. 59, 12. Der S. findet den Keim der Sünde in seiner Geburt, ja in seiner Empfängniss schon, d. i. in seinem ursprünglichsten Wesen begründet, in seiner Natur. Er sagt: meine Sündhaftigkeit ist mir wie angeboren, der Abstammung und dem Wesen nach bin ich der Sünde ausgesetzt und es liegt darin der Gedanke: dass die Sünde als Keim und Möglichkeit nicht von Aussen (etwa durch äussere Verführung) in den Menschen kommt, sondern in ihm liegt, wie von Anfang an. Man erinnere sich aber auch, dass hier ein Einzelner redet, vgl. v. 15, der schwere Sünden auf dem Gewissen hat, 3—6. 11, und dass, strenggenommen, von der Menschheit im Allgemeinen nichts ausgesagt wird, ebensowenig wie Ps. 58, 4, wo von den Frevlern die Rede ist, die grade den Sänger (und die Frommen) zur Zeit bedrängen und die er als „Lügenredner" bezeichnet, nämlich ungerechte Richter v. 2. 3. An eine dem Menschen überhaupt angeborene und ursprüngliche, durch die Zeugung physisch fortgepflanzte Bosheit (Sünde Adam's) ist weder hier, noch selbst Weish. 12, 10, die Rede. Vgl. Ken. I. 458 ff. — — V. 8: Das erste Gl. giebt das dritte Motiv der Bitte (3 u. 4) und der Vers geht dann selbst in Wunsch über. Gott liebt Wahrheit (Jos. 24, 14. 1 Kön. 2, 4. 3, 6. 2 Kön. 22, 3. Ps. 145, 18. Joh. 3, 21. 3 Joh. 3) d. i. (vgl. zu Ps. 25, 5) Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz.

9. Entsühnen mögst du mich mit Ysop, dass ich rein,
Waschen mich, — dass mehr als Schnee ich weiss,
10. Mich hören lassen Freud' und Wonne,
Dass jubeln — die Gebeine, die du zerschlagen.
11. Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden
Und all' meine Verschuldungen lösch aus!
12. Ein reines Herz mir schaff', o Gott,
Und einen festen Geist — erneu' in meinem Innern.

Unsträflichkeit im Innersten des Menschen; so möge er ihm denn nun auch (Imperf. optativisch wie 9—11, nach dem Imperat. v. 11), um, wie er v. 3 u. 4 gebeten, ihn von seinen Sünden (die er eingesteht v. 5 u. 6) zu reinigen, im Verborgnen d. i. im Innern, in den Herzenskammern, die Weisheit (die practische Lebensweisheit, die zur Tugend, zur Frömmigkeit, zur wahren Heiligung führt) und — wie aus dem ersten Gl. zu vervollständigen ist — die Wahrheit, welche aus der Weisheit hervorgeht, die er beide, seinem Ursprunge nach (v. 7), nicht selbst finden kann, lehren (nämlich durch seinen Geist v. 12). — בטחות wird v. 12 durch בקרבי erklärt und par. steht בסתום. Eigtl. das Bedeckte, Ueberzogene, daher: das Verborgene, Innere (des Menschen), vgl. Hi. 38, 36. Die Wahrheit hat im Innern ihren Sitz, nicht wie der Trug und Schein im Aeussern. בסתום eigtl. im Verborgenen, d. i. gleichsam in den Herzenskammern, in den verborgenen Tiefen des Herzens. Es ist mit dem Verb. zu verbinden. — —

V. 9 nimmt v. 4 wieder auf und führt bis v. 11 die Bitte (3 u. 4) weiter aus. Denn bevor er v. 12—14 zeigt, wie er zur Wahrheit und Weisheit (v. 8) gelangt, drängt sich ihm nochmals die Bitte auf, ihn zu entsündigen (v. 3 u. 4), damit jene Unsträflichkeit in sein Herz einziehe und er die göttliche Wahrheit an sich erfahre. — Das Vav vor אטהר u. s. w. zeigt den Zweck an. S. zu 9, 10. Der Ysop, ein Symbol beim Opfer (Lev. 14, 4 f. Num. 19, 6. 18), wird hier bildlich genannt als Reinigungsmittel, welches man bei Sündopfern in das Blut des Opferthieres eintauchte und den zu Entsündigenden damit besprengte. Auch das Waschen (worüber zu v. 4) ist nur Bild der Sühne. — Schnee wird genannt, weil er die Farbe des reinsten Lichtes hat. Jes. 1, 18. (vgl. Ps. 68, 15) Mc. 9, 3 vgl. mit Mt. 17, 2. 28, 3. Apoc. 1, 14. — Zu חלבין vgl. zu 68, 15. — — V. 10: An die Bitte, Gott möge ihn entsündigen, schliesst sich die andere, verwandte: Gott möge ihn den heiteren, freudigen Zuruf, ihm sei die Sünde vergeben, die „Freude des Heiles" v. 14 kehre zurück, vernehmen lassen, damit der jetzt in allen Gebeinen geplagte Mensch (s. zu 6, 3) wieder laut juble. — Ueber das Fehlen der Cop. vor תגלנה, die Folge ausdrückend, s. zu 37, 3. Vgl. hier v. 16. — דכית relat. — — V. 11: Allein der S. ringt gegenwärtig noch mit allem Schmerze und Leiden, als Folge der Sünde (32, 3 f.) auf's schwerste, daher nun innig erneute Bitte um die göttliche Gnade und Vergebung seiner Sünden. Zu der Constr. הסתיר פניך מן vgl. Jes. 59, 2. — —

V. 12—14 flehen um das, was aus der Sündenvergebung, um die v. 9—11 gebeten worden ist, nothwendig folgt, nämlich um die Ertheilung der Gaben des heiligen Geistes, dessen Belehrung ihm endlich zu dem Höchsten, zu Weisheit und Wahrheit (v. 8) verhelfen soll. Die drei Verse gehören zusammen, wie schon daraus erhellt, dass in allen

13. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht
Und deinen heiligen Geist — mögst nicht du von mir nehmen.
14. O gib zurück mir die Freude deines Heiles
Und mit willigem Geist mögst du mich stützen.
15. Lehren will ich Missethäter deine Wege
Und Sünder — zu dir sollen sich bekehren.
16. Rette mich von Mord, o Gott — mein Rettungs-Gott,
So soll jubelnd preisen meine Zunge — deine Gerechtigkeit.

---

dreien der Name des Geistes wiederholt wird. — V. 12: Schon das W. ברא, welches nur von Gott vorkommt, besagt, dass die Reinigung und Erneuerung des Herzens nur von Gott komme. Desshalb muss der S. auch Gott darum anflehen. — Reines Herz, wie Ps. 24, 4. 73, 1. Mt. 5, 8. Apg. 15, 9. — Zu רוח נכון חדש בקרבי vgl. Jes. 63, 11 m. Jer. 24, 7. Ez. 36, 26. 11, 19. 1 Sam. 10, 9. Fester Geist d. i. nach Parall. und Zusammenhang: fest gegen alle Anfechtung und Versuchung, Ps. 77, 37. Vgl. zu 10, 17. Er hat diesen festen Geist schon früher besessen, daher die Bitte um Erneuerung. חדשׁ wieder Jes. 46, 8. רוּח sehr selten *masc. gen.* Ex. 10, 13. Qoh. 1, 6 vgl. 1 Kön. 19, 11. — — V. 13: Der heilige Geist Jahve's (Jes. 11, 2 vgl. 1 Sam. 10, 6. 10. 16, 13. 14) ist die göttliche Kraft, durch welche die Menschen zu einem weisen und heiligen Leben angeleitet werden. Der heilige Geist ist eben nach v. 12 „der feste Geist" und nach v. 14 der „willige Geist." Wer ihn hat, der gelangt zu Wahrheit und Weisheit, v. 8. Der S. fleht, diesen heiligen Geist nicht von ihm zu nehmen, denn er hatte ihn betrübt (Ephes. 4, 30), nicht verloren, denn in diesem Falle könnte er nicht wiederempfangen, Hebr. 6, 4 ff. — — V. 14: Zum ersten Gl. vgl. v. 10. Wiederum wünscht er die Freude über das Heil Gottes, über die göttlichen Rettungen, wie sonst zu empfinden. Diess kann aber nur geschehen, wenn er sich in der rechten, Gott wohlgefälligen Verfassung behauptet, und er fleht daher zu Gott, ihn mit einem zu allem Guten willigen Geiste, wie er dessen bedarf, unterstützend zu beschenken. רוח נדיבה eigtl. ein angetriebener Geist, ein Geist, der sich selbst zum Guten antreibt, der willig ist, das Gute anzunehmen. סמך stützen hat den Sinn: unterstützend beschenken. Es richtet sich nach den Vbb. der Fülle und daher mit doppeltem Acc., wie Gen. 27, 37. Ew. §. 479.

Der S. hofft in fester Zuversicht auf die Gaben des göttlichen Geistes, der ihm Wahrheit und Weisheit (v. 8) gewähren soll, wodurch ihm Besserung und Errettung verbürgt wird. Ist dieser göttliche Geist völlig in ihn eingezogen — denn schon hat er in ihm zu wirken begonnen — dann will er dem Herrn den rechten Dank dafür darbringen. Der Gedanke v. 15, vor dem man ein dann ergänzen kann, ist wie 32, 8. Deine Wege, hier: die Wege, auf den Gott will, dass die Menschen gehen sollen, die ihm wohlgefällige Handlungsweise (18, 22), wie Ps. 32, 8 und hier der Parall.: „Sünder sollen (durch meine Bemühung) zurückkehren" lehrt. — — V. 16: Rette mich vom Mord. דָּמִים steht auch hier wirklich, wie jederzeit, von Blutschuld, Mord (auch Jes. 4, 4 vgl. 1, 15. 21). Der Dichter ist, in Folge seiner Sünden, zugleich von Todesgefahr bedroht, ist für sein Leben besorgt und fleht: „rette mich von Mord", d. i. „rette mich davon, dass er mich nicht treffe", wie es sonst heisst: „rette mich vom Tode", „meine Seele vor'm Schwerte." Diese Erklärung wird gestützt durch Ps. 59, 3, wo die Worte הושיעני

17. Herr, meine Lippen magst du öffnen,
So wird mein Mund — verkünden dein Lob.
18. Denn nicht wirst am Schlachtopfer Lust du haben, sonst ich's geben wollte,
Brandopfer — nicht dir gefallen.
19. Opfer Gottes sind ein gebrochener Geist,
Ein Herz gebrochen und zerschlagen,
Gott — nicht verachtest du.

מאנשי דמים „errette mich von Männern des Mordes" die beste Erläuterung unserer Stelle geben. Unpassend in jeder Beziehung wäre die Auffassung: „rette mich davor, dass ich keinen Mord begehe." Dass der Dichter einen Mord auf dem Gewissen habe, „dass ihn Gott also retten solle, indem er denselben vergiebt", können nur diejenigen behaupten wollen, welche das Lied auf David und diese Worte auf den Mord des Uria beziehen. — Zur Steigerung: „o Gott — mein R." vgl. zu 43, 4. 45, S. 50, 7. — Es fehlt das Vav der Folge vor ירנן. Es steht v. 17; dafür v. 21 אז. Vgl. zu v. 10. רנן steht hier wie 59, 17. — Deine Gerechtigkeit, wonach Gott Jedem giebt, was ihm werden muss, also dem, der seine Sünde erkennt und bekennt, Vergebung der Sünde. Vgl. 1 Joh. 1, 9. — — V. 17: Zu אדני vgl. zu 16, 2. — Gott öffnet die Lippen des Sünders, wenn er ihm seine Sünden vergiebt, dann bricht er in Lob und Preis (תהלה) für seine Rettung aus. Zu יגיד תהלתך vgl. Jes. 42, 12. — —

V. 18: Es folgt der Grund, warum er ein geistliches Opfer, Jubel und Dank darbringen will, denn an Opfern, als solchen, blos leiblichen und äusseren, Schlacht- und Brandopfern, wie sie der Errettete und Gerechtfertigte dem Herrn darzubringen pflegte, aber solche, bei welchen sich der Darbringende nicht mit Geist und Gemüth betheiligte — denn diese sind nach dem Gegensatz v. 19 gemeint — daran hat Gott nicht Gefallen, sonst, wenn sie ihm angenehm wären, wollte sie der S. darbringen. ואתנה eig. und ich wollte sie geben = sonst würd' ich sie geben. S. zu dem Vav zu 9, 10 und 55, 13. Diese Aeusserung besagt deutlich, dass zur Zeit der Abfassung dieses Liedes Opferdienst im Gange war und Opfer gebracht werden konnten. Auch in diesen Worten wird die Darbringung der Opfer schlechthin nicht verworfen, sondern nur dem Opferdienst wird aller Werth abgesprochen, der nicht das treue Abbild des Innern ist, wie Ps. 40, 7. 50, 8 ff. Das. Anm. Das „nicht" ist also allerdings ausschliesslich zu nehmen, wie auch Hos. 6, 6. Mt. 9, 13. — — V. 19: Im Gegensatz zu den blos äusseren Opfern v. 18 wird das wahre, gottwohlgefällige Opfer genannt. Das wahre Dankopfer, die Gott wohlgefälligen Schlachtopfer (so steht זבחי אלהים nach dem Parall. und im Gegensatz zu v. 18) sind ein gebrochener Geist. Der Plural steht: „damit er besser ausdrücke, dass das Opfer der Busse allein statt aller hinreiche." Diese bussfertige Gesinnung, die tiefe, aber milde Betrübniss der Seele, wird hier durch den „gebrochenen Geist" und im Folgenden durch das „gebrochene und zerschlagene Herz" bezeichnet. S. zu 34, 19. Dass eine Stimmung solcher Art als das wahre Dankopfer genannt wird, steht nicht in Widerspruch mit v. 10. 14. 16. 17, denn dort ist die Freude über die Gnade Gottes, hier der Schmerz über die Sünde gemeint, welcher beständig fortdauern soll, obwohl ihr die göttliche Vergebung zu Theil geworden ist. Beide Stimmungen liegen in dem Gemüthe des wahrhaft Reuigen

20. O thu' wohl in deiner Huld an Sion —
Mögst du bauen — die Mauern Jerusalem's!
21. Dann wirst Lust du haben an Schlachtopfern der Gerechtigkeit,
An Brandopfer und Ganzopfer,
Dann werden steigen auf deinen Altar Farren.

---

nahe bei einander und eine schliesst die andere nicht aus. — Somit ist hier von einem rein geistlichen Dankopfer die Rede, welches der S. statt des blos äusserlichen Opfers darbringen will. Er spricht hier nicht von wirklichen Opferleistungen, bei denen sich der Darbringende mit jenem Geiste der Zerknirschung betheiligt, obwohl er Opfer solcher Art auch nicht verwirft, vielmehr auch sie, die er selbst v. 21 „Opfer der Gerechtigkeit" nennt, darbringen würde (vgl. v. 18), wenn es nicht dabei auf den Inhalt, den Dank und die Gesinnung allein, nicht auf die Form ankäme. So will er also ein rein geistliches Dankopfer ohne irgend äussere Leistung darbringen. — —

Der Schluss hat eine Beziehung auf's Allgemeine, wie auch 25, 22. 28, 9. 69, 35—37. Nicht im mindesten ist aber angedeutet, dass die Gemeinde die Opfer, welche v. 21 verheissen werden, zum Danke für die Rettung des Sängers darbringen, dass also ein König, etwa David, reden müsse, der das öffentliche Wohl an das seine geknüpft sah. Der Zusammenhang ist vielmehr: Wie hier der Einzelne für die erhofften Gnaden Gottes ein rein geistliches Dankopfer darbringen will, so wird verheissen, dass die ganze Gemeinde, wenn sie fernerhin die Gnade Gottes erfährt, sich vom blos Aeusserlichen (v. 18) abwenden und ihm „Opfer der Gerechtigkeit", d. h. nach 4, 6 solche, die aus gerechter Gesinnung gebracht werden, darbringen werde, Opfer also, die im Gegensatz zu den leiblichen v. 18 treten, an Werth aber den rein geistlichen (v. 19) nicht nachstehn und nur wegen der Form von ihnen unterschieden sind. So wird also zuletzt — wo der S. von seiner Person absieht — der Gedanke nur verallgemeinert; wie er jetzt danken will, so wird es einst die ganze Gemeinde thun. Man hat dieses prophetische Moment oft übersehen und in v. 20 u. 21 einen Widerspruch mit v. 18 und 19 gefunden, der aber in Wahrheit nicht besteht, daher diese Schlussverse auch nicht für einen späteren Zusatz zu halten sind. Ueberhaupt entsprechen v. 20 u. 21 den vorangegangenen v. 18 u. 19, namentlich entspricht das אז תחפץ dem לא תחפץ v. 18, und auch diese Verse besagen nicht, dass in der Gegenwart des Sängers keine Dankopfer dargebracht werden konnten. — Mögst du bauen d. i. hier bildlich gesagt — wofür auch das parall.: „o thu' wohl" spricht — f.: verleihe dauernd Glück, beschütze, wie בנה im Bilde vom Hause auch 28, 5 steht, im Gegensatz zum bildlichgesagten: niederreissen, vgl. 11, 4. — — V. 21: Dann wirst Lust du haben, d. i.: dann, wenn du die Bitte (v. 20) erfüllst, wirst du dich der rechten Dankopfer, der „Opfer der Gerechtigkeit" erfreuen. — Mit den Schlachtopfern wird man das Brandopfer (עולה) verbinden. Von diesem ist das Ganzopfer (כָּלִיל), d. h. Opfer, welches ganz verbrannt wurde, was beim Brandopfer geschah, nicht verschieden. Das Brandopfer wird verheissen eben weil es ein Ganzopfer ist, als voller Ausdruck der Fülle des Dankes dargebracht. Das Vav vor כליל ist explic. Vgl. 1 Sam. 7, 9. — אז ist nachdrücklich wiederholt.

LII.

Dem Ganzen geht als Thema v. 3 voraus. Dieses wird in vier Strophen (4—5; 6—7; 8—9; 10—11) weiter ausgeführt. Am Schluss der zwei ersten Strophen steht Selah als Strophentheiler und die beiden letzten Strophen werden durch den Gegensatz geschieden. — Vor der Bosheit, deren der Gewaltthätige und Gottlose sich rühmt, schützt den Gerechten immerdar die Gnade Gottes, v. 3. Schlechtigkeit und Verläumdung ist fort und fort das Sinnen des Trugübenden, er redet nur Lug und verletzt die Gerechtigkeit, v. 4 und 5. Weil er also thut, so wird Gott auch, jener Verkehrtheit entsprechend, Rache an ihm üben und ihn vertilgen, v. 6 u. 7. Dann werden die Gerechten das Strafgericht Gottes in kindlicher Furcht schauen und des Frevlers lachen, der sich so hoch gegen Gott vermass und nun so elend umkommt, v. 8 u. 9. Der S. dagegen ist der Hülfe Gottes, auf den er vertraut, schon gewiss, er will ihn preisen und in jeder Gefahr auf ihn hoffen, ein Beispiel gläubigen Vertrauens der ganzen Gemeinde, v. 10 u. 11.

Das Lied wendet sich mit Entrüstung gegen einen durch Verläumdung und Trug herrschenden, auf übel erworbenem Reichthum fussenden Mann, einen hochgestellten und mächtigen Staatsdiener. Prophetische Seitenstücke sind: die Strafpredigt des Jesaja gegen den Kanzler Sebnah, Jes. 22, 16 ff., des Jeremia gegen den falschen Propheten Chananja unter Jojakhim, Jer. c. 28 und gegen Paschur c. 20. Beiden wirft der Prophet vor, Trug geweissagt zu haben: 20, 6. 28, 15 f., vgl. mit v. 6 hier. Dass auch unser Ps. gegen Chananja gerichtet sei (wie Hitzig will) lässt sich nicht erweisen. Aus Parallelen bei Jer. lässt sich nach der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit dieses Propheten nichts folgern; dass der S. ein Priester war, erhellt aus v. 10 u. 11 nicht; aus dem Vorwurf des Truges und der Verläumdung folgt nicht, dass der Feind ein falscher Prophet gewesen, vgl. zu 4, 3; als auf ihren Reichthum stolz erscheinen auch sonst die Feinde des Gerechten, vgl. zu Ps. 49.

---

1. Dem Vorsteher, Lehrgedicht von David. **2.** Als da kam Doëg, der Edomiter, und zeigte an dem Saul und sagte zu ihm: gekommen ist David — in das Haus des Abimelek.

Die Ueberschrift. Die Bezeichnung als Lehrgedicht (Unterweisung) ist dem Liede ganz angemessen, da trotz der persönlichen Beziehung, welche v. 10 hervortritt, das Lied doch auch eine Lehre für alle Gerechte enthält, s. v. 8. 9. 11, wie auch für alle Frevler, die den hier Gemeinten glichen. Somit konnte der Ps. auch, wie das „dem Vorsteher“ andeutet, im Heiligthume gesungen werden. — Die Worte der Ueberschrift v. 2 beziehen das Lied auf die Begebenheit 1 Sam. 22. Nach Einiger, längst widerlegter Meinung, soll das Lied dann gegen Doëg, den Obersten der Hirten, einen der vornehmsten und reichsten Diener Sauls, gerichtet sein, nach Anderer gegen Saul, so dass hier nur

3. Was rühmest du dich der Bosheit, o Held,
Die Gnade Gottes — währet jeden Tag.
4. Bosheit sinnet deine Zunge,
Wie ein Scheermesser, scharfgewetzt, —
Du Trugübender!
5. Lieb hast du Böses mehr, als Gutes,
Lug mehr, als Gerechtigkeit reden. [Pause.]
6. Lieb hast du alle Worte des Verderbens, —
Die Zunge des Truges.
7. So wird auch Gott dich zerstören für immer,
Wegnehmen wie eine Kohle dich und reissen dich aus dem Zelt
Und er entwurzelt dich aus dem Lande des Lebens. [Pause.]

---

die Veranlassung, bei welcher das Lied gedichtet wurde (als David die Nachricht von der Ermordung der Priester erhalten hatte), näher angegeben wäre. Am Ende der Ueberschrift ist ein „u. s. w." hinzuzudenken.

V. 3: Das Thema. Die ersten Worte entsprechen der Ermahnung Jer. 9, 22 אל יתהלל הגבור וגו׳ In גִּבּוֹר Held, liegt der Begriff des Mächtigen, des Machthabers (Gen. 10, 9), hier hat das Wort sichtlich nach v. 9 „er war stark durch seine Schlechtigkeit" den schlimmen, spöttischen Nebensinn eines Helden durch eigene eingebildete Kraft (eines Tyrannen), nicht durch die Kraft Gottes. So steht auch עַז (vgl. das Vb. hier v. 9) häufig in schlimmem Nebensinn und גֶּבֶר Mann (als Voc.) Jes. 22, 17, vgl. hier v. 9. Man erinnere sich auch an Jesaja's „Helden bei'm Weintrinken," wobei gleichfalls die rügende Nebenbedeutung hervortritt. Dass auch nach dem Sinne der Alten ein gewaltthätiger Gottloser (ein עָרִיץ, פָּרִיץ) hier gemeint sei, zeigt auch deutlich Ps. 53, welcher nur desshalb neben Ps. 52 gestellt, weil auch dort von Menschen solcher Art die Rede ist. — Im Gegensatz zu diesem גִּבּוֹר ist אֵל, der Mächtige, als Name Gottes gewählt. Gottes rettende Gnade währet beständig, um nämlich den Gerechten vor der Bosheit des Tyrannen zu schützen. Diese Worte werden v. 10 u. 11 weiter ausgeführt. — —

V. 4 u. 5 wird die Schlechtigkeit, die Bosheit des Gottlosen Gewalthabers geschildert. Zum ersten Gl. vgl. 50, 9 a. E. deine Zunge sinnet, weil die Zunge das Organ des Geistigen ist. Zu הַוּוֹת vgl. v. 9. 5, 10. 38, 13. Man nimmt es besser in der Bedeutung Bosheit, als in der Bedeutung Unglück. So auch 57, 2. Der Plur. weist hin auf die Bosheitfülle. — Das scharfgewetzte Scheermesser ist Bild der scharfen, verwundenden Rede des Verläumders, des verläumdenden Anschuldners. Ps. 57, 5 ist die Zunge ein scharfes Schwert, vgl. 64, 4; Ps. 55, 22 sind die Worte das Schwert und Ps. 59, 8 sind „Schwerter in ihren Lippen." Bei Jer. 9, 2. 7 ist die Zunge der Bogen oder Pfeil. — V. 5 redet Unwahrheit und verletzt dadurch die Gerechtigkeit.

V. 6 wird der Inhalt von v. 4 u. 5, ihn wiederholend, wieder aufgenommen und v. 7 folgert daraus. Auf den Frevel folgt die göttliche Rache. Die Verbindung ist also: Weil du also liebst — — so wird Gott auch, deiner Verkehrtheit gemäss, an dir Rache üben. בְּלַע, Verschlingung f. Verderben, steht in dieser Art einzig, doch kann דבר בליעל Ps. 41, 9 nicht etwa zu einer Correctur verleiten. — — V. 7: Vgl. Jes. 22, 17 f. Jer. 28, 16. 17. גַּם steht vom Gegenseitigen, was

8. Und schauen werden's die Gerechten und sich fürchten —
Und über ihn lachen:
9. „Sieh' da, der Mann! —
Nicht macht' er Gott — zu seiner Veste,
Und er vertraute der Fülle seines Reichthum's,
War stark durch seine Bosheit!"
10. Doch ich bin — wie ein Oelbaum grünbelaubt im Hause Gottes —
Ich vertrau auf die Gnade Gottes — ewig und immer.

---

auch anderseits zur Vergeltung geschieht oder geschehen soll, wie Am. 4, 6. Hi. 7, 11. Jetzt lebt scheinbar der Tyrann in festem Glücke. Allein — wie hier in gehäuften Bildern gesagt wird — Gott wird ihn zerstören (gleichsam zur Ruine machen vgl. 58, 7), er wird ihn wegnehmen wie eine Kohle (davon immer חתה, nicht packen wie in der Weiterbildung חתף, vgl. zur Masora Spr. 17, 10, Ewald das.), er wird ihn reissen aus dem Zelte, der sicheren Wohnung und ob er auch jetzt tiefgewurzelt und blühend wie der gesundeste Baum ist (vgl. Hi. 5, 3): Gott entwurzelt ihn (Perf. tritt ruhiger ein), wäre er auch dem festesten Baume gleich. — Zu „Land des Lebens" vgl. zu 27, 13.

V. 8: Die Paronomasie in יראו und ויראו auch 40, 4. 64, 9. 10. Die kindliche Furcht ist gemeint, wie sie auch die Frommen überfällt, wenn sie das erhabene Gericht Gottes über den Frevler schauen. Die Gerechten werden lachen, nicht aus bösem, rachgierigem Herzen (vgl. dagegen Spr. 24, 17. Hi. 31, 29), sondern weil der Böse sich so hoch gegen Gott vermaass, der ihn nun so ganz zu nichte macht; dabei kann das Mitleid bei'm Unglück selbst des Feindes bestehn. — — V. 9 Worte der Gerechten. — Zu גבר vgl. zu v. 3. — ישים im Sinne der Vergangenheit, von Pflegen. — Zu יבטח ברב עשרו vgl. Jer. 22, 9. — „Er ist stark durch seine Gerechtigkeit" steht im Gegensatz dazu, dass er Gott nicht zu seiner Veste machte und entspricht dem „du rühmest dich des Bösen" v. 3. — הַוָּה steht wie הַוּוֹת v. 4. — —

V. 10 u. 11: Der S. dagegen, als der Gerechte, der gewiss auch eines von den vielen Opfern der Thorheit jenes Tyrannen war, wird das Heil Gottes, auf den er fest vertraut, erfahren. Dieser Errettung innerlich schon gewiss, will er ihn immerdar preisen, auf ihn in jeder Gefahr harren, zur fortwährenden Erbauung der Gemeinde. Nach Hitzig wäre v. 11 erst nach Erfüllung des Gebetes hinzugefügt, allein dieser Ton fester und gläubiger Zuversicht findet sich auch am Schlusse anderer Lieder. Vgl. zu Ps. 6. ואני kündigt den Gegensatz zum Vorigen an. Die Vergleichung des Gerechten mit einem grünenden Oelbaum, die sich auch Jer. 11, 16 findet, lag nach dem Bilde vom Baume v. 7 nahe. Der grünende Oelbaum ist Bild des Glückes, des fröhlichen Gedeihens, vgl. 1, 3, wie Ps. 92, 13 Palme und Ceder. Also von einem im Heiligthume wirklich befindlichen Baume ist hier nicht die Rede, ebensowenig wie Ps. 92, 13. 14. Wie aber אהל v. 7 nicht eigentlich bildlich zu fassen ist, so steht auch בית אלהים, ebensowenig wie 61, 5. 92, 14 bildlich für den göttlichen Schutz (vgl. 15, 1. 23, 6. 27, 5. 36, 9), sondern im eigentlichen Sinne. S. zu 15, 1. Dafür sprechen auch die Worte „vor deinen Frommen" v. 11. Der Tempel wird genannt, als der Ort, wo Gott in der ganzen Fülle seines Wesens gegenwärtig ist, dort wird der S. nicht allein wohnen (wie nach den Parall.), sondern auch fröhlich gedeihn. — Ich vertrau auf die Gnade

11. Preisen will ich dich in Ewigkeit,
Weil du's gethan,
Und will erhoffen deinen Namen, weil er ist gütig —
Vor deinen Frommen!

Gottes, darin liegt eingeschlossen: und werde errettet werden, da das feste Vertrauen auf Gott nicht zu Schanden werden kann. Vgl. Ps. 55, 23. — — V. 11: Vgl. zum Anfange 54, 8. Weil du's gethan, nämlich was ich nach dem Vorigen erhoffte. Er spricht die gewisse Zuversicht aus, er ist der Errettung schon gewiss geworden, wie 39, 10. Zu עשה vgl. zu 22, 32. 37, 5. — Und ich will erhoffen, nämlich in der künftigen Noth immerdar. Zu: deinen Namen vgl. zu 5, 12. Zu כי טוב vgl. 54, 11. 69, 17. 109, 21. Der Name Jahve's — d. i. Gott in seiner thatsächlichen Offenbarung, der hülfreiche und rettende Jahve ist gütig. Die Worte vor deinen Frommen sind nicht abhängig von dem weitentfernten אודך וגו׳ (vgl. 22, 23), sondern von dem zunächst vorhergehenden „ich will erhoffen.“ In dieser Hoffnung und in dieser gläubigen Zuversicht auf den Herrn will er stets der Gemeinde vorleuchten, sein Beispiel soll ihr zur Erbauung gereichen.

LIII. (Ps. XIV.)

Vgl. zu Ps. XIV.

LIV.

Zwei Strophen von drei und vier Versen, am Schlusse der ersten Selah. Der S. wendet sich an die hülfreiche Macht und Stärke Gottes, dass sie ihm Recht schaffe vor barbarischen Fremdlingen, welche seinem Leben nachtrachten und desto grausamer gegen ihn wüthen, je weniger sie den Gott Israels suchen und fürchten, v. 2—5. Seine sichere Hoffnung setzt er auf Jahve und fordert ihn auf zur Vernichtung seiner Feinde. Im Voraus verheisst er Opfer und Dank für die Rettung, der er, als hätte er sie schon erfahren, im Voraus gewiss ist, 6—8.

Nichts hindert die Annahme, das Lied sei ein Gemeindelied und der Verf. rede im Namen des bedrängten Volkes, gegen welches — nicht blos gegen den Einzelnen — sich die Barbaren erhoben haben.

---

1. Dem Vorsteher, mit Saitenspiel, — Lehrgedicht von David.
2. Als da kamen die Siphiter und sprachen zu Saul: Hält sich nicht David — verborgen bei uns?

Die Ueberschrift. Die Worte derselben finden sich im Munde der Siphiter 1 Sam. 23, 19 u. 26, 1, doch noch wörtlicher in der ersten

3. Gott! durch deinen Namen errette mich
Und durch deine Stärke richte mich.

4. Gott! höre mein Gebet,
O vernimm — die Worte meines Mundes.

5. Denn Fremde sind aufgestanden wider mich
Und Gewalthaber trachten nach meiner Seele,
Nicht stellen sie Gott sich vor Augen. [Pause.]

Stelle. An beiden Stellen ist eine und dieselbe Begebenheit erzählt, wie schon die Schilderung der Oertlichkeit zeigt, welche so ganz eine und dieselbe ist, dass es undenkbar scheint, wie David nach dem Verrathe der Siphiter 23, 19 zum andernmale in derselben Gegend eine Zuflucht suchen konnte. Dass dieses Lied auf jene Begebenheit zu beziehen sei, ist schon nach v. 5 — woraus man es gerade geschlossen — nicht glaublich. Die Feinde werden dort als זרים geschildert, ein Ausdruck, der erst in später Zeit sich findet und überall fremde, ausländische Völker, die Assyrer oder Chaldäer u. s. w. bezeichnet. Ken. I. 499. Zur bildlichen Auffassung des Ausdrucks fehlt jede Berechtigung, selbst die Nöthigung, wenn nicht der späte Gebrauch des Wortes זרים dawiderstünde (daher auch die Variante זֵדִים), da von Seiten der Abstammung der Siphiten nichts der eigentlichen Auffassung entgegentreten würde. Zwar werden die Siphiten in einer späteren, nachdavidischen chronologischen Tafel 1 Chr. 4 (vgl. Ken. I. 310.) zum Stamme Juda gerechnet und von einer Nebenlinie Jehallelél abgeleitet, a. a. O. v. 16, allein da schon zur Zeit der Eroberung des Landes unter Josua eine Stadt Siph erscheint (Jos. 15, 55), so waren die Siphiter wahrscheinlich eine arabische Völkerschaft, welche später dem Stamme Juda unterworfen und daher in Verbindung mit dem Stammvater gebracht wurde, wie diess z. B. bei den Qenissiten der Fall war. Ken. I. 204. Zu David's Zeit finden wir sie noch namentlich im mittäglichen Theile des Landes. — Das Partic. מסתתר setzt die Handlung als dauernd und bleibend, als einen Zustand, wie es die Uebersetzung ausgedrückt hat. Die Frage mit הלוא, worauf jederzeit bejahende Antwort erwartet wird (daher man auch erklären kann: „David hält sich ja verborgen"), setzt das Verborgensein als eine allgemein bekannte Thatsache voraus, während Saul noch immer nach dem David spähte.

V. 3: Der S. wendet sich zu Gott, da Welt und Menschen ihn ohne Hülfe lassen, die göttliche Herrlichkeit (zu שֵׁם יי zu 5, 12) und Stärke sollen sich an ihm offenbaren, da menschliche Mittel ihn nicht erretten können. Er hat gerechte Sache, darum fordert er Gott auf, ihn zu richten (דין wie שפט, vgl. zu 7, 9. 10, 18. 26, 1. 9, 5, vgl. 68, 6 wo Gott ein דַּיָּן der Armen und Dürftigen heisst). Aus dem Gerichte, da der S. ein Gerechter ist, folgt dann die Rettung. — — V. 4: Höre mein Gebet, 4, 2. — Das zweite Gl. wie 5, 2. Da האזין *denomin.* ist, wird es mit ל verbunden. — — V. 5: Der Parall. zwischen זרים und עריצים auch Jes. 25, 5 und eben dadurch wird auch die TLA. geschützt. Luther liest mit Chald. und Codd. זֵדִים. Doch ist diess erklärende Glosse aus der ähnlichen Stelle Ps. 86, 4. S. noch hier die Einl. Zu ערץ vgl. 37, 35. — Meine Seele d. i., wie v. 6, mein Leben. — Nicht stellen sie Gott sich vor Augen d. i. sie fürchten ihn nicht, vgl. Ps. 37, 35. — —

6. Siehe, Gott ist Helfer mir,
Der Herr — unter den Stützern meiner Seele.
7. Kehren wird das Böse auf meine Späher,
In deiner Wahrheit — sie vernichte.
8. Mit freiwilliger Gab' will ich opfern dir,
Preisen deinen Namen, weil er gütig,
9. Denn aus aller Noth er mich errettet
Und an meinen Feinden — sieht seine Lust mein Auge.

V. 6: Das „siehe" zeigt an, wie der S. die Erfüllung seiner Bitte schon vor Augen sieht. Zum ersten Gl. vgl. 30, 11. — „Der Herr ist unter den Stützern meiner Seele" d. i. entgegengesetzt denen, die nach seiner Seele, d. i. seinem Leben, trachten v. 5. Zur Umschreibung בסמכי נפשי, worin ב die Klasse bezeichnet, s. zu 45, 10 und vgl. Richt. 11, 35. Ps. 118, 7. — — V. 7: Das K'tib יָשִׁיב wird durch die Parall. 7, 17 geschützt. Q'ri יָשִׁיב ist eine Correctur durch den folgenden Imperativ veranlasst. — Das Böse, nämlich was die Späher mir anthun wollen. — Zu שׁרר vgl. 5, 9. — In deiner Wahrheit, d. i., vgl. 30, 10, in der Wahrheit deiner Verheissungen und da du selbst die Wahrheit bist. In affectvoller Rede dessen, der voll Zuversicht ist — daher auch sogleich der Imperativ — tritt hier die Anrede an den Herrn ein. — — V. 8: בנדבה d. i. nicht s. v. a. ברוח נדיבה 51, 14, sondern nach constantem Sprachgebrauch: mit freiwilliger Gabe (vgl. Ex. 25, 2. 35, 29. Num. 15, 3 u. ö., so auch Ps. 68, 10), entweder im Gegensatz des Gelübdes oder der gesetzlich gebotenen Opfer. Dt. 23, 24. Von rein geistlichem Opfer (wie 51, 19) ist nicht die Rede. Vgl. zu 50, 15. Danach ist das zweite Gl., wozu 52, 11, zu verstehen. — — V. 9: Die Pff. drücken die gewisseste Zuversicht aus, welche die Errettung als schon geschehen ansieht. Subj. ist שׁם יי aus v. 8. — Zu ראה m. folgd. ב vgl. 50, 23.

LV.

Wird v. 1 als Eingang und v. 24 als Schluss allein gestellt, so zerfällt das Lied in drei Strophen von sieben Vv. (4—9; 10—16; 17—23), worin sich wiederum kleinere Versgruppen (2. 2. 3. — 3. 3. 1. — 3. 3. 1) bilden. — Der S., oder der Gerechte, in dessen Namen er redet, fleht zu Gott, sein Gebet zu erhören und sich ihm nicht zu entziehen, v. 2. Gott möge auf seine Klage merken und ihn erhören, der seiner Klage und seinem Schmerz freien Lauf lassen und laut jammern wolle, damit Gott um so mehr zum Mitleid bewegt werde, denn er ist innerlich von Schmerz und Angst ergriffen und nach aussen von Schrecken des Todes umgeben. Weit weg und aufs eiligste möchte der schuldlose S. aus der Gesellschaft der Menschen und der volkreichen, in Anarchie tobenden Stadt in die Einöde entfliehn! v. 3—9. Er fleht.

Gott möge die ganze Schaar der Leichtsinnigen vernichten und sie untereinander entzweien, denn die Stadt sei voll von Gewaltthat, Unheil, Elend, Schlechtigkeit und Trug und zwar ganz und gar, von innen und von aussen, und für alle Zeit. Dass es so weit gekommen ist, dass das herrschende Verderben so gross und tief ist, begründet und bestätigt die eigne Erfahrung, denn sein Freund sogar, mit dem er in der innigsten und trautesten Gemeinschaft lebte, ward in dieser allgemeinen Auflösung ihm zum Feinde. Der Unmuth und die Empörung seines Innern bricht in den stürmischen Wunsch aus, alle jene Treulosen und Grausamen möchten schnell von der Erde verschwinden, da sie überall nur Bosheit üben, v. 10—16. Der S. aber weiss es schon, dass ihn Gott, zu dem er unablässig fleht, erretten wird aus der ihn umgebenden Gefahr, die so gross ist. Gott wird seinen Feinden auf ihre Schmähungen und Drohungen die Antwort nicht schuldig bleiben und diese Zuversicht gründet sich darauf, dass Gott seit der Urzeit sich als Richter bewährt hat, und ferner auf die Beschaffenheit der Feinde überhaupt, welche unaufhörlich der Sünde dienen und Gott nicht fürchten, sowie insbesondere auf die Entartung des treulosen und heuchlerischen Freundes. So ruft sich denn der S. mit einem Kernspruche, Gott seine Sache anheimzustellen, wieder zur Hoffnung auf, v. 17—23. Kurz und kräftig spricht dann der S. noch einmal die feste Zuversicht auf Vernichtung der Feinde und auf die eigene Errettung aus, v. 24.

Das Lied ist der Erguss eines aufgeregten Herzens und aus augenblicklichem Drang, in gegenwärtiger Gefahr (v. 13 f.) hervorgegangen. Es weiset als Lehrgedicht für alle Gerechten nach, wie so stürmische Bewegung im Vertrauen auf Gott zu beschwichtigen sei. Er ist von vielen (v. 19) gottlosen Feinden (4. 12), die selbst Blut vergiessen (24) und ihn offen befehden (4), umgeben. Vor allen aber hat ihn nach v. 13—15; 21. 22 ein treuloser, heuchlerischer Freund, dem er bisher auf's herzlichste vertraut hatte, plötzlich getäuscht und in Gefahr gestürzt. Alles diess begab sich nach v. 10 f. zu einer Zeit der Verwirrung, Anarchie und wilden Gezänkes in der Stadt (v. 10 Jerusalem, v. 15). Die Erwähnung des treulosen, heuchlerischen Freundes spricht ebensowenig wie 35, 12 f. 41, 10 gegen die allgemeinere Bestimmung des Psalmes zu einem Gemeindeliede. Der S. mischt nur dichterisch individualisirend seine eigne Erfahrung ein, ohne dass das Lied darum eine rein individuelle Beziehung hätte. Die allgemeine Lage des Volkes — bei welcher aber der S. betheiligt war — hat das Lied hervorgerufen und darum ist es auch ein Gebet im Namen aller Gerechten.

1. Dem Vorsteher, mit Saitenspiel, — ein Lehrgedicht
von David.

2. O höre, Gott, mein Gebet
Und nicht verhülle dich — vor meinem Flehen.

3. O merk auf mich und erhöre mich,
Ich lasse freien Lauf in meiner Klag' und ich will toben.

4. Ob der Stimme des Feindes, —
Wegen Druck des Frevlers,
Denn sie werfen auf mich Unheil —
Und im Zorn sie mich befehden.

5. Mein Herz kreiset in meinem Innern
Und Schrecken des Todes — fielen auf mich.

6. Furcht und Zittern dringt ein in mich
Und es bedeckt mich — Schauder.

V. 2 Eingang, der die Bitte — die im Folgenden ausführlicher entwickelt wird — kurz ausspricht. Zu אל תתעלם vgl. zu 10, 1. Die Verkürzung des *e* in *a* in der Schlusssylbe tritt wegen der optativischen Bedeutung ein. — —

Die Bitte (v. 2) wird in den beiden ersten Strophen ausführlich entwickelt. V. 3—9 flehen um Errettung aus der Noth. Die Strophe zerfällt in Gruppen von 2. 2 und 3 Versen. — Das Hiph. הריד von רוד (verw. mit רוץ) steht nicht für Q. (umherschweifen), sondern kann wirklich transitiv genommen werden: umherschweifen lassen. Also: ich lasse umherschweifen, nämlich — da das Object aus dem folgenden בשיחי zu ergänzen ist —: das Sinnen, d. i. dem Sinnen (den trüben Gedanken) freien Lauf lassen. שיח (s. über das Wort Maurer zu u. St.). Das Sinnen ist vorzugsweise das Sinnen über das Unglück, also der Kummer, die Klage, 64, 2. Vgl. das Vb. v. 18. — Und ich will toben, nämlich, damit Gott desto eher zum Mitleid bewegt werde. Vgl. das: „so höret er meine Stimme" v. 18. הום wie Mich. 2, 12 = המה hier v. 18 d. i. lärmen, toben, laut klagen oder heulen. Zum He der Bewegung nach Vav vgl. 42, 5. 55, 6. — — V. 4: Ob der Stimme, ob der Schmähungen des Feindes, vgl. v. 13. Feind und Frevler steht collect., wie der Verfolg ausweist. — Zu עקת רשע vgl. לחץ אויב 42, 10. — Sie werfen auf mich, eigtl. sie lassen wanken auf mich. — און ist hier wirklich Unheil, Noth, wie v. 11 und Hi. 5, 6 parall. mit עָמָל. Vgl. Delitzsch zu Hab. S. 5 u. 158. — שטם = שטן (38, 21). Vgl. Hupfeld in der Z. f. K. des M. III. 3. 401. Stickel zu Hi. S. 211. — — V. 5 und 6 drücken den Gegensatz des von Innen und von Aussen aus, vgl. v. 11. 12. — Mein Herz kreiset (gleich der Gebärenden) d. i. empfindet heftig Schmerz und Angst. Mit אימות מות vgl. חבלי מות und מוקשי מות 18, 5. 6. — V. 6: Zu בוא m. ב vgl. 37, 15. Das Prädicatsverbum folgt hier — nicht, wie es gewöhnlicher wäre, im Plur., sondern — im Sing. und zwar in der nächsten Form des *sing. masc.*, obwohl das erste Nom. ein *fem.*, das zweite *masc.* S. den umgekehrten

7. Und ich spreche: — o hätt' ich Schwinge, wie die Taube,
Fliegen möcht' ich und möchte wohnen!
8. Siehe, weithin wollt' ich fliehn
Nächtigen wollt' ich in der Wüste. [Pause.]
9. Eilen wollt' ich zu einer Zuflucht mir,
Mehr als reissender Wind, als Sturm.
10. Verschling, o Herr, theile ihre Zunge,
Denn ich sehe Gewalt und Hader in der Stadt.
11. Tag's und Nachts umgeben sie auf ihren Mauern sie
Und Unheil und Elend ist in ihrer Mitte.

Fall Sach. 7, 7. Spr. 27, 9. — — V. 7—9 ein grösserer indirecter Satz, in welchem das Impf. fortgesetzt wird, wie 81, 15 f. 139, 8 ff. — V. 7 und v. 8 nachgeahmt bei Jer. 9, 1. Zu מי יתן vgl. zu 14, 7. — Zu dem כ vor יונה vgl. zu 18, 34. Der Vergleich der Taube wegen ihres schnellen Fluges und ihrer wehrlosen Unschuld (56, 1). Die Stelle ist nachgeahmt Apoc. 12, 14, dort ist aber auf Grund von Ex. 19, 4 der Adler gesetzt. — Und möchte wohnen, nämlich da, wohin ich fliegen möchte. Wohnen hat allerdings hier den Sinn des sichern Wohnens, wie Richt. 5, 17. Dt. 33, 20. Spr. 7, 11. — — V. 8: Wüste im Gegensatz zur volkreichen Stadt (v. 10). Alle Menschen möcht' er fliehn und lieber die Schrecken und die Einsamkeit der Wüste suchen, als mit Menschen verkehren, da selbst der Freund ihn verräth v. 13 f. Um hier darauf aufmerksam zu machen, wie weit es da gekommen sein muss, dazu dient das Selah. — — V. 9: חוּשׁ Hiph. in der Bedeutung eilen, wie Richt. 20, 37, auch Ps. 71, 12. מִפְלָט לִי (Zufluchtsort) ist Acc. nach dem Vb. der Bewegung. לי gehört zum Nom., vgl. hier v. 19 und zu 18, 7. — —

Die Strophe v. 10—16 zerfällt in 3, 2 u. 1 Vv. Verschlinge d. i. vernichte. Diese Bitte wird hier nur kurz angedeutet, v. 16 ausgeführt. Als Obj. hat man die Feinde hinzudenken, wie aus v. 16 deutlich ist. Hier und dort wird auf die Rotte Qorah Num. 16, 32 (beim Jahvisten) angespielt. — Theile ihre Zunge d. i. mach sie uneins, entzweie sie. Anspielung auf den babylonischen Thurmbau beim Jahvisten Gen. 11, 7 u. 9 und besonders auch 10, 25 (gleichfalls beim Jahvisten, Ken. I. XCVII. vgl. LXXXVII. Anm. 4). Uneinigkeit des Sinnes, wodurch ihre Plane vereitelt werden, wird ausgedrückt. Es wird den Gottlosen hier Eine Zunge beigelegt, wie Gen. a. a. O. der ganzen Erde Eine Lippe. פַּלַּג ist die seltnere Aussprache f. פִּלֵּג, denn bisweilen, auch ausser den Gutturalen, findet sich in der letzten Sylbe Imperf. Pi. auch das ursprüngliche Patach. Der Imper. liebt aber überhaupt die kürzere Aussprache. Vgl. hier v. 2 beim Opt. — הָעִיר kann nur Jerusalem sein, wofür auch v. 15 spricht. — — V. 11 u. 12 verhalten sich zu einander wie v. 4 u. 5. War v. 10 a. E. schon kurz gesagt, in der Stadt sei Gewalt und Hader, so schildern diese Verse, wie die Stadt von Aussen und von Innen, v. 11, oder von Innen und Aussen, v. 12, von Elend, Bosheit und Trug voll sei, also ganz und gar und zugleich immerdar, vgl. hier Tag und Nacht und v. 12 „es weichet nicht." — In יסובבה sind חמס וריב aus v. 10 Subj. und das Suff. ה־ geht auf העיר zurück. Gewalt und Hader erscheinen hier (vgl. v. 20) als persönlich (wie תֹּם־וְיָשָׁר 25, 21), weil sie (nach dem in diesem Ps.

12. Schlechtigkeit in ihrem Innern
Und nicht weicht von ihrem Markt — Gewalt und Berückung.
13. Denn nicht ein Feind mich höhnet, dass ich's trüge,
Nicht mein Hasser gegen mich thut gross,
Dass ich mich berge vor ihm,
14. Du aber, ein Mensch meinesgleichen,
Mein Genoss — und mein Bekannter,
15. Die zusammen süss Vertraulichkeit wir pflogen,
Im Hause Gottes — gewandelt im Getümmel!
16. Verwüstungen über sie! — Fahren in die Hölle sollen sie lebendig,
Denn Böses ist in ihrem Weiler, in ihrem Herzen!

---

hänfigen Bilde vom Kriege, vgl. v. 19. 20. 22) als Wachtposten dienen, welche die Stadt umgeben und sie nicht aus den Augen lassen. — — V. 12: Zu חוֹת בקרבה vgl. 5, 10. — רחוב Marktplatz (vor den Thoren der Stadt) steht hier als Gerichts- und Versammlungsplatz des Volkes. — תוך ומרמה stehen umgekehrt so zusammen 10, 7. Hier spätere Schreibart (תוך f. תך) wie 72, 14 (vgl. תום Spr. 10, 9 u. Aa.). — — V. 13: Denn nicht ein Feind, nämlich ein offenkundiger, nicht ein Hasser, ein offener. Er sagt also nicht, dass er gar keinen offenen Feind habe (vgl. vielmehr v. 4), sondern, dass der ehemalige Freund ihn schmähet, ist ihm so schmerzhaft, dass ihm die anderen Feinde darüber verschwinden. Dieser treulose Freund befehdet ihn nicht offen, ist ein Heuchler, v. 21 u. 22. Das כי begründet das vorher allgemein Gesagte. Ein Beweis, wie schreiend das Verderben in der Stadt ist, liegt in der eigenen schmerzlichen Erfahrung des Sängers, und von der Erfahrung des Einzelnen aus lässt sich schliessen, wie viele unter der Bosheit der Feinde leiden und wie weit es mit ihr gekommen ist, da die Treulosigkeit des Freundes die schmerzlichste Erfahrung ist und die schlechteste Gesinnung verräth. — Zu ואשא und ואסתר vgl. zu 9, 10. 51, 18. — — V. 14: Du aber, nämlich höhnest mich — thust gross (v. 13). Das Vav ist das nachdrückliche und (wie אך 44, 10. 58, 3), einen Gegensatz anreihend, also s. v. a. aber, vielmehr. — אנוש כערכי eigtl.: ein Mensch nach meiner Schätzung d. i. mir gleichgeschätzt, meines Gleichen, meines Standes, wie Chald. Syr. Luther („mein Geselle"). In gleichem Stande wird meist Freundschaft geschlossen. — Zu מודע vgl. 31, 13. — — V. 15: Das vertrauliche Kosen und das öffentliche Wallfahrten sind schöne Gegensätze. סוד steht wie 25, 14. — Vor נהלך ist יחדו aus dem Vorigen zu wiederholen. — רגש Lärm, dann lärmendes Getümmel, lärmender Haufe, vgl. המון 42, 5. Wie hier סוד und רגש, so steht 64, 3 סוד und רגשה zusammen. — — V. 16: Hier wird das erste Gl. v. 10 wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Er bricht in den Wunsch aus, solche verhärtete Sünder möchten schnell von der Erde verschwinden, wie es die Sage (beim Jahvisten) von der Rotte Qorah erzählt, Num. 16, 32 f. vgl. hier v. 10. 21, 10. Jes. 5, 14. Spr. 1, 12. (Ken. I. 566 ff.), da es ja schon in den Naturgesetzen liegt, wie v. 24 ruhiger und zuversichtlicher erklärt, dass solche Unbesonnene ihr eigenes Leben verkürzen. Das K'tib וְשִׁימוֹת ist einzig richtig, wofür auch 35, 8 תְּבוֹאֵהוּ שׁוֹאָה spricht. Das Q'ri

17. Ich, zu Gott ich rufe
So wird Jahve — mich erretten.
18. Abends und Morgens und Mittags will klagen ich und toben,
So höret er meine Stimme.
19. Er erlöset mit Frieden meine Seel' aus dem Kriege wider mich,
Denn viele — sind ihrer bei mir.
20. Es wird hören Gott und ihnen erwidern,
Denn er thronet seit Urzeit, [Pause.]
Denen nicht Ablösungen
Und die nicht fürchten Gott.

יַשֵּׁי מָוֶת (f. יַשִּׁיא von נָשָׂא, Ew. §. 290. b) ist einzig nur Conjectur, um das erste Glied dem zweiten ähnlich zu machen. Auch sprachliche Gründe sprechen gegen das Q'ri, wie Hitzig in der krit. Note z. u. St. zeigt. Doch ist auch dessen Conjectur יָשֹׁם מָוֶת erstarre (= erschrecke) über ihnen der Tod (wenn sie nämlich lebendig, wie Qorahs Rotte, zur Hölle herabfahren), sehr fremdartig. — מִגּוֹרֹת entspricht ganz dem deutschen: Weiler. In ihrem Weiler, in ihrem Herzen = überall. Vgl. ähnliche Ausdrucksweise v. 11 u. 12, v. 15.

V. 17 ff. Drei Versgruppen: 3. 3. 1. — Zu v. 17 vgl. 18, 4. — — V. 18: Abends und Morgens und Mittags d. i. unablässig. Luc. 18, 1. 1 Thess. 5, 17. Die Stellung der Zeiten rechtfertigt sich dadurch, dass die Hebräer ihren Tag mit dem Abende anfingen. Durch unsere Stelle wurde man zu den späteren drei Gebetstunden (Dan. 6, 11. Apg. 10, 9) veranlasst (s. zum Daniel S. 280 f.), doch lässt sich nicht erweisen, dass schon in alter Zeit die Frommen unter Israel zu diesen drei Zeiten beteten. Auch Stellen, wo des Gebetes am Abend (wie Ps. 3 u. 4) oder am Morgen (5, 4) Erwähnung geschieht, geben dafür ein Zeugniss ab. — Zu: so höret er, s. zu v. 3. — — V. 19: Ueber den Eintritt des Pf. פָּדָה vgl. zu 7, 14. — בְּשָׁלוֹם in oder mit Frieden, nämlich solchen mir verleihend. Vgl. בְּצֶדֶק 65, 6. — Meine Seele d. i. mein Leben, denn sie wollen seinen Tod. S. v. 5. 24. — מִקְּרָב־לִי aus dem Kriege mein, der gegen mich geführt wird. Vgl. dass Gewaltthat und Streit unter dem Bilde von Kriegern erscheinen v. 11 und die vom Kriegerleben und Kriege entlehnten Bilder v. 20 u. 22. Zu לִי ist zunächst v. 9 zu vergleichen. Die Stelle 27, 2 (בְּקָרְבְּ־עָלַי) darf nicht verglichen werden, denn קָרָב (auch v. 22) ist nicht Infin., sondern Nom. — בְּרַבִּים in vielen, bestehend. Das ב steht wie Dt. 10, 22. 28, 62. Ew. §. 521. Auch in andern Liedern wird geklagt, dass der Feinde viele seien: 25, 18. 38, 20. 56, 3. — In הָיוּ sind die Feinde Subj., die dem S. noch aus v. 16 gegenwärtig sind. — עִמָּדִי steht, da von Feinden die Rede ist, grade wie עִמָּם Ex. 17, 8. Jes. 3, 14. 2 Chr. 13, 3. — — V. 20: Und er wird ihnen antworten oder erwidern (so zu erklären nach der Parall. 38, 16), näml.: auf die Stimme ihrer Schmähungen v. 4 u. 13, wie er den S. v. 18 hört, da dieser zu ihm ruft und um Erhörung v. 3 zu ihm gefleht hat. — Denn er thronet seit Urzeit (vgl. Dt. 33, 27. Hab. 1, 12. Ps. 74, 12) und wird also auch zur Bestrafung gegenwärtiger Frevel bereit sein. Beispiele, dass Gott sich in der Urzeit als Richter bewährt hat, gaben v. 10 und 16. Das Vav ist explic. wie 7, 10 und das Part. kann, wie dort, in's Vb. fin. aufgelöst werden. Das Vb. ישב als Richter sitzen (worüber zu 22, 4,

21. Er legt seine Hand an die, so mit ihm in Frieden leben,
Entweihet seinen Bund.
22. Glatt sind die Rahmworte seines Mundes
Und Krieg ist sein Herz,
Geschmeidiger seine Worte, denn Oel, —
Und doch sind sie gezückte Schwerter.
23. Wirf auf Jahve dein Theil
Und Er wird dich versorgen,
Er wird den Gerechten in Ewigkeit nicht lassen wanken.

---

vgl. 9, 5. 12) steht wie 9, 8. 29, 10. 61, 8 und קדם ist adverb. Da in diesen Worten grosser Trost liegt, so fordert das Selah auf, darüber nachzudenken. — Die Worte אשר וגו ergänzen v. 10—12 und sind noch als Acc. von יענם abhängig. חליפות steht auch hier nach dem zu v. 11 u. 19 Gesagten, wie Hi. 10, 17. 14, 14, im kriegerischen Sinn. Eigtl. das Gewechselte, Wechsel, d. h. Wechseltruppen (frische Truppen). Ablösungen. Denen (f. ihnen, denen) nicht Ablösungen steht in Bezug auf das Bild v. 11, wo Gewaltthat und Streit als Krieger gedacht wurden. Der Sinn ist also: sie dienen unablässig der Sünde. — „Und die nicht fürchten Gott" vgl. 64, 5, vgl. dagegen v. 10 das. — — V. 21 u. 22 ist insbesondere von dem treulosen Freunde die Rede und die Worte ergänzen die Schilderung v. 13—15. Der Plur. שלומים (vgl. Jer. 13, 19, wo er adverb.) ist nicht ursprüngliches Adj. (d. i. שָׁלֵם), sondern vom Nom. שָׁלוֹם und steht (wie oft das Nom. nachdrücklich f. Adj.) im Sinne des Adj.: „die ganz Friede (mit ihm) sind", d. h. die mit ihm in Frieden leben (da sein Herz doch Krieg ist v. 22), wie das Nom. auch Ps. 69, 23 steht, also = שׁוּלְמִים 7, 5 und אנשי שלומו 41, 10. — Seinen Bund d. i. seinen Freundschaftsbund. Vgl. 1 Sam. 18, 3. 20, 16. 42. 23, 18. — — V. 22: Zu חלקו vgl. 5, 10. 36, 3. — מֶחֱמָאוֹת פִּיו eigtl. aus Rahm Gemachtes, Rahmspeisen, d. i. Rahmworte (f. Süssigkeiten, süsse Reden) seines Mundes (Ken. I. 155), nach der Form מַעֲמַקּוֹת, so dass die Aenderung in מַחֲמָאוֹת wegfällt, auch nicht zu erklären ist: glatt sind Rahmworte seinem Munde nach. Aa. wollen nach Codd. lesen: מֵחֲמָאוֹת, mit מן comperat., zu genauerem Anschluss an den Parall. mit משמן. Ein Plural vom Sing. חֶמְאָה kommt aber sonst nicht vor. — Zu קְרָב vgl. zu v. 19. — Zu רַכּוּ mit dem Ton auf der letzten Sylbe vgl. zu 3, 2. — In והמה ist das Vav advers. — Zu פתיחות (ein Wort wie עצומים 10, 10) vgl. den Gebrauch von פתח 37, 14 und zum Sinne: 52, 4. 57, 5 (Jer. 9, 27). — — V. 23: So ruft sich denn der S. selbst zu einem Kernspruche auf, einer Folgerung aus dem Vorigen, wie 27, 14. 42, 7. 12. 43, 5. Zu השלך על וגו׳ vgl. zu 22, 9. 37, 5. יְהָב ist Nom. mit unwandelbar langem *â*, wie קְרָב v. 19. 22 und מְנָת 16, 5. Eigtl.: das was einem gegeben, zugesichert ist, also Theil = חֵלֶק Loos, Geschick. So im Chald. יַהֲבָא für das hebr. מִנָּת. Das Bild vom Gastmahle 23, 5 liegt zum Grunde, wie das gleich Folgende zeigt: „er wird dich versorgen (ernähren)", wozu man vgl. Gen. 45, 11. 47, 12. Er wirft auf Gott sein Theil, indem er es Gott auflegt, es ihm zu gewähren, nur von ihm Versorgung — mit jeder guten Gabe — erwartet. Vgl. 16, 5. — Zu לא יתן מוט vgl. 10, 6. 13, 5. 15, 5. 62, 3. 7 vgl. 66, 9. — —

24. Und du, o Gott, wirst fahren sie lassen zur Grabesgrube —
Die Männer des Blutes und des Truges,
Nicht halb sie leben werden ihre Tage,
Ich aber — werd' vertraun auf dich!

V. 24 spricht als Schluss die gewonnene feste Zuversicht v. 17 ff. noch einmal kurz und kräftig aus. Zu dem Gegensatz vgl. 30, 2. In באר שחת, worunter der Scheôl v. 16 gemeint ist, verstärkt das Synon. im Genitiv. Vgl. 40, 3 (טיט היון). Statt בְּאֵר Brunnen ist nicht בֹּאר Cisterne zu lesen, denn 69, 16 wechselt בְּאֵר (Brunnen) mit בּוֹר Cisterne 40, 3. — Zu אנשי דמים ומרמה vgl. 5, 7. — לא יחצו ימיהם eigtl.: sie werden nicht halbiren, d. h. ihre Tage nicht zur Hälfte bringen, sie müssen vor der Zeit sterben (49, 15. 16), werden in der Hälfte ihrer Tage fortgerafft (37, 37. 38). Vgl. zur Phrase: Ps. 102, 25. Spr. 10, 7. — Zu: ich aber werd' vertraun auf dich vgl. zu 52, 10.

LVI.

Das Lied zerfällt in Strophen zu zwei Versen, bis auf die vorletzte Strophe, welche aus dem zu v. 11 angegebenen Grunde drei Verse enthält. — Der S. fleht Gott an um Schutz vor wüthenden und hochfährtigen Feinden, 2 u. 3. Ihnen gegenüber vertraut er, wenn solche menschliche Furcht ihn beunruhigt, auf Jahve und sein Verheissungswort im Gesetz, darin findet er Schutz gegen die ganze Welt, 4 u. 5. Er schildert dann die Bosheit jener Feinde. Sie beschuldigen ihn mit heuchlerischer Unredlichkeit und denken nur daran, ihm übel zu thun. Sie versammeln sich, spähen, beachten alle seine Schritte und Tritte und diese Nachstellungen haben keinen anderen Zweck, als dem S. das Leben zu nehmen, 6 u. 7. Sollte den Feinden bei ihrer Bosheit vom Untergange Rettung werden? Nein, Gott möge alle die heidnischen Völker niederwerfen! Der S. weiss es zuversichtlich: Gott hat die Jahre seiner langwierigen Flucht aufgezählt, bewegter wünscht er, Gott möge keine seiner Thränen verloren gehen lassen und die Zuversicht tröstet wieder mit dem Zuspruch: dass Gott sie aufgehoben hat, 8 u. 9. So erfüllt von göttlicher Hoffnung, weiss er, dass der Herr sein Gebet erhört hat, dass dann, wenn er, wie er es jetzt that, den Herrn anruft, seine Feinde zurückweichen müssen, dass Gott ihm nahe ist mit seiner Hülfe. Ihn preist er, dessen Verheissungswort an ihm in Erfüllung gegangen ist, v. 10 u. 11. Schon im Voraus der Erhörung gewiss, gelobt er, Gott seine Dankgelübde darzubringen, 12 u. 14.

Der S. dieses Liedes lebt (oder vielmehr die Volksgenossen, in deren Namen er redet), in dringender Todesgefahr (v. 7. 14), auf der Flucht, fern von den Seinen unter Fremden (v. 9), welche Heiden sind (v. 8). Dass der Verfasser ein Prophet gewesen, geht aus v. 5. 11. 12

nicht hervor, denn es ist dort von der Verheissung des heiligen Wortes, des Gesetzes, nicht von einer prophetischen Offenbarung an den S. die Rede. Ps. 56—58 setzt Hitzig in die Zeit der ersten Ptolemäer und von Seleukus Nicator an abwärts. Die einzige, einigermaassen sichere Bürgschaft für diese Annahme wäre das Verwandtschaftsverhältniss von Ps. 58 zu Ps. 64, falls letzterer Ps. (so wie 61—63) deutlich in die angegebene Periode wiesen, was aber nicht der Fall ist. Es ist kein Grund, Ps. 56—58 in nachexilische Zeit zu setzen. Dass sie Einem Verf. angehören, steht nicht fest.

---

1. Dem Vorsteher, auf die stumme Taube unter den Fernen, von David ein Geheimniss; als ihn fassten die Philister in Gat.
2. Begnade mich, Gott!
   Denn mich schnaubt an ein Mensch,
   Den ganzen Tag ein Fresser mich bedränget.
3. Es schnauben meine Späher den ganzen Tag
   Und viel sind der Fresser mein in Hochfahrt.
4. Tag's, da ich mich fürchte,
   Ich — auf dich vertrau ich!

Ueberschrift: על auf, über, bezieht sich deutlich auf den Gegenstand des Psalmes, denn „stumme Taube der Fernen" ist der S. dieses Liedes. יונה Taube ist aus 55, 7 genommen, als Bild der wehrlosen Unschuld, wie Ps. 74, 19 Turteltaube (תור) vom Volke Israel. Das W. אלם Verstummung ist aus 56, 2 entlehnt. Taube der Verstummung, stumme Taube, als Bild der geduldig Leidenden, nach 38, 14. Der Fernen, Fernwohnenden (65, 6), d. i. unter den F., ist zweiter Genit. von יונת abhängig, und deutet darauf hin, dass der S. auf der Flucht, unter fremdem Volke, wohnt, v. 10. Das Lied heisst ein Geheimniss (מכתם vgl. 16, 1), weil dem S. die Wahrheit des göttlichen Verheissungswortes wie eine innere, geheime Offenbarung kund geworden ist, v. 11. — Die folgenden Worte beziehen den Ps. auf das Ereigniss 1 Sam. 21, 11—16 (wie auch Ps. 34). Diese Ansicht beruht vornämlich auf נוד v. 9 und עמים v. 8. — —

V. 2: שאף (von Thieren entlehnt) auch v. 3 und 57, 4 mit Acc. nach Ew. §. 477. — אנוש (mit dem Nebensinn der Schwäche, vgl. zu 8, 5) und לחם (vgl. zu 35, 1) sind allgemeine Begriffe im collectiven Sinne, die v. 3 durch רבים לחמים näher bestimmt werden. Vgl. auch v. 6 ff. — — V. 3: Zu שורר vgl. zu 5, 9. — Zu לי vgl. 18, 7. — מרום adverb. wie 92, 9 f. in Höhe d. i. in Hochfahrt (בגאוה 31, 19). Vgl. ממרום 73, 8. Diese Hochfahrt bildet den Gegensatz zu אנוש v. 2.

V. 4: אירא (wie v. 5 zu fassen) Genitivsatz von יום (adverb. Acc., wofür v. 10 ביום) abhängig, wie 49, 6. Die menschliche Furcht (v. 2. 3) wird von der Hoffnung auf Gott ausgetrieben, ja diese übt dann erst recht ihre Macht, wenn das Gemüth von Sorgen beunruhigt ist. — —

5. Gott ich rühme, sein Wort,
Auf Gott vertrau ich, fürchte mich nicht:
Was sollte thun das Fleisch mir?

6. Den ganzen Tag sie meine Worte kränken,
Gegen mich sind ihre Gedanken all' zum Bösen.

7. Sie sammeln sich, sie spähen, —
Sie meine Fersen bewachen,
So wie sie erhoffen meine Seele.

8. Bei'm Frevel sollte Rettung ihnen werden?
Im Zorn die Völker stürze, Gott!

V. 5: Zu הלל ב vgl. 44, 9. Vor דברו tritt die gewöhnliche Construction des Vb. mit dem Acc. ein. Das Wort Gottes sind die Verheissungen im Gesetze, Ps. 119, 25, durch welche er dem Gerechten verheissen hat, sein Gott sein zu wollen, vgl. hier v. 11 a. E. Die Conjectur Hitzig's דבר וב׳ nach v. 11 wird schon durch das zu 24, 9 über die Umwandlungen in den Kehrversen Bemerkte zurückgewiesen. — Die Worte מה יעשה machen den Inhalt der Furcht aus und sind somit abhängig von לא אירא, diese Worte aber sind Zustandssatz im Impf. S. zu 21, 12. — Fleisch, mit dem Nebensinn der Schwäche und Bedürftigkeit, 65, 3, die hinfällige Masse (Jes. 31, 3. 40, 6) wird v. 12 durch אדם erklärt. Vgl. אנוש v. 2. — —

V. 6: Sie kränken (vgl. Jes. 63, 10) meine Worte (diese sind gleichsam als Beseeltes gedacht) d. i. sie legen meinen Worten einen anderen Sinn, böse Absichten unter. — Das zweite Gl. erinnert an 41, 8. — — V. 7: גור sich versammeln steht hier wie 59, 4. (vgl. 31, 14) Jes. 54, 15. — Das K'tib וַצְפִּינוּ noch Ex. 2, 3. Hi. 14, 13. Q'ri וְצָפְנוּ (sich erklärend aus Ps. 10, 8) wäre eine mehr ungewöhnliche Schreibart (Ew. §. 269), wie denn auch sogleich ישמרו ohne ו folgt. Vgl. Hi. 24, 6 m. Ps. 126, 5. — Sie meine Fersen bewachen (שמר wie Ps. 71, 10) d. h. sie spüren mir auf allen Schritten und Tritten nach. So wie d. i. mit demselben Eifer wie, oder: so gewiss als sie mein Leben erhoffen und eben dadurch zur Nachstellung angereizt werden, so dass in dem כאשר der Grund der Nachstellung liegt. Das כאשר (wie 51, 2, vgl. Num. 27, 14. Mich. 3, 4) bezieht sich auf das erste Glied. — קוה mit Acc. etwas erhoffen, und Obj. dazu ist נפשי. Sie erhoffen, mir das Leben zu nehmen. — —

V. 8: Die Worte des ersten Gl. sind eine Frage ohne הַ, einzig durch den Ton angedeutet, wie 2 Sam. 23, 5. Hi. 2, 9. 10, auch 38, 18, wo das zweite Gl. mit אם. Dort, um das Zusammenstossen zweier ה zu vermeiden. Vgl. Ew. §. 577. — Zu על vgl. Ew. §. 524. d. Hitzig zu Jes. S. 574. 9. — Das Subst. פלט nur noch 32, 7. Der S. hat gefragt, ob die Feinde, welche ihn verfolgen, trotz ihrer Bosheit Rettung vom Untergange finden sollen und erfleht also auch im zweiten Gl. zunächst nur den Untergang jener Feinde. Allein er ruft hier Gott zum Gerichte (vgl. 7, 8) über alle heidnischen Völker auf, weil die Vorstellung, dass Gott der Richter der ganzen Welt sei, es dem S. verbürgt, der Herr werde auch über jene besonderen Feinde das Gericht ergehen lassen. עמים sind die Heiden, wie 57, 10. 59, 6. 9. — —

9. Meine Flucht du zählest, du!
O lege meine Thränen in deinen Schlauch!
Sind sie nicht — in deinem Buch?
10. Dann müssen zurückweichen meine Feinde
Am Tag, da ich rufe.
Dieses weiss ich, dass Gott mir!
11. Gott ich rühme, das Wort,
Jahve — ich rühme, das Wort.
12. Auf Gott vertrau ich, fürchte mich nicht:
Was sollte thun der Mensch mir?
13. Obliegen, o Gott, mir deine Gelübde,
Bezahlen werd' ich Dankopfer dir,

V. 9: נודי וגו׳ meine Flucht (d. i. die Jahre meiner langwierigen Flucht, in welcher ich so viele Gefahren bestehen muss) zählest du. נוד steht (vgl. Gen. 4, 16) im eigentlichen Sinn für: Flucht, wie das Vb. נוד immer fliehen bedeutet. — Zu סִפֵּר vgl. 40, 6. 50, 16. Die angeredete Person wird durch das nachgesetzte אתה noch einmal nachdrucksvoll hervorgehoben, wie 40, 6. Eben darin, dass Gott die Jahre der langwierigen Flucht aufgezählt hat, findet der S. seinen Trost. Die Worte des ersten Gl. spricht er in fester Zuversicht. Allein sogleich, wie denn überhaupt in Ps. 56 u. 57 eine raschere Bewegung herrscht, wendet sich der S. in den Worten des zweiten Gliedes zur Bitte: keine seiner Thränen — welche die Flucht ihm verursacht — verloren gehen zu lassen, sie zu sammeln. Zum Sinne vgl. 39, 13. Das Wortspiel zwischen נוד und נאד lässt sich nicht wiedergeben. Mit Recht ist es ein etwas hartes Bild genannt, doch wurde die Wahl des Wortes נאד um des Wortspieles mit נוד willen veranlasst. Die Zuversicht kehrt alsbald zurück und der S. ruft nun aus: sind sie nicht (meine Thränen) in deinem Buche verzeichnet? Das Bild von einem Buche, worin Gott etwas verzeichnet, ist nicht selten. Vgl. 69, 29. Meinen Comm. zum Dan. S. 564. — —

V. 10: אָז auch hier, wie 40, 8, dann und es geht auf das folgende: „am Tage, da ich rufe." Dann, wenn ich — wie ich auch jetzt gethan — rufe, müssen meine Feinde zurückweichen. — Diess weiss ich, dass Gott mir (dass ich ihn habe, er mein Schild ist Gen. 15, 1, vgl. Ps. 73, 25. 124, 1). Der S. ist sich, wie in innerer Offenbarung der Wahrheit jener Verheissung des Gesetzes (vgl. v. 12), dass Gott mit dem Gerechten sein wolle, bewusst geworden. — Zu ישובו איבי אחור vgl. 9, 4. 35, 4. — Zu ביום אקרא vgl. zu v. 4. — — V. 11 und 12 wird v. 5 in zwei Theile zerlegt, wodurch diese vorletzte Strophe in drei Verse zerfällt. „Die triumphirende Freude sprengt das Gefäss, das ihr zu enge wird." Die zweimalige Setzung der Worte v. 11 spricht jene Freude nachdrücklich aus; auch in dem „in Jahve" liegt eine Steigerung. Das Wort, ohne Art. (wie z. B. בשר v. 5) steht emphatisch für דברו, weil kein Missverständniss möglich ist; es ist auch hier die göttliche Verheissung der Hülfe im Gesetze Gottes; sie ist an dem S. in Erfüllung gegangen, dessen ist er wie in innerer Offenbarung gewiss geworden. — —

V. 13: עלי auf mir sind, d. h. lasten, mir liegen ob. Vgl. Richt. 19, 20 („all dein Mangel ist auf mir" = es liegt mir ob, ihm abzuhelfen).

14. Weil du gerettet meine Seele vom Tode,
Siehe, meinen Fuss — vom Anstoss,
Dass ich wandle vor Gott
Im Lichte — des Lebens.

---

2 Sam. 18, 11. Spr. 7, 14. Die Gelübde sind die Opfer und zwar, wie das Folgende zeigt, Dankopfer (תודות = זבחי תודה, vgl. תודה Jer. 33, 11). Vgl. zu 50, 14. 54, 8. 57, 9. 10. — — V. 14: Weil du gerettet. Ausdruck fester und gewisser Zuversicht, die sich der Erfüllung schon gewiss geworden. — Vor Gott d. h. unter Gottes Schutz, der schützenden Obhut seiner Gnade, vgl. 61, 8 und Gen. 17, 18. 2 Sam. 7, 29. — Im Lichte des Lebens, באור חיים, wie auch Hi. 33, 30; doch steht Ps. 36, 10. Hi. 3, 20 auch אור im Parallel. mit חיים und Ps. 49, 20 (36, 10) אור allein.

LVII.

Das Lied zerfällt in zwei Strophen (2—5; 6—12). — In dringender Gefahr fleht der S. um Hülfe zu Gott und diese Bitte begründet er darauf, dass er auf Gott allein sein Vertrauen setzt und sich vor der Bosheit unter die schützenden Flügel Gottes rettet. In diesem Vertrauen ruft er Gott an, weil er der Höchste ist und das begonnene Werk der Gnade an ihm vollendet wird. Vom Himmel her kommt dem S. Rettung, wenn wüthende Feinde ihn schmähen. Ist er auch unter den wüthendsten und boshaftesten Feinden, er will voll von göttlichem Vertrauen bei ihnen weilen, 2—5. Diese Zuversicht der Erhörung ist während des Gebetes gestiegen, er weiss sich schon gerettet und diese Errettung ist so herrlich, dass Gott deshalb im Himmel und auf Erden gepriesen und seine Herrlichkeit anerkannt werden muss, denn die Feinde erfahren selber das Unheil, das sie dem S. bereiten wollten. Furchtlos im Vertrauen auf Gott, will er ihm danken, Harf und Cither sollen zum Preise neuerwachen und dem Morgenroth will er mit Loben und Danken zuvorkommen. So gross ist die Gnade und Wahrheit Gottes in seinen Zusagen, dass der S. seinen Preis unter allen Nationen der Erde singen will. Im ganzen Weltall ist Gott zu preisen.

Der S. des Liedes (im Namen des Volkes gedichtet), dessen Schlussworte 8—12 in Ps. 108, 2—6 mit einigen Varianten (s. daselbst) wiederholt sind, befindet sich in Lebensgefahr, 2. 7, unter grausamen und boshaften Feinden, v. 5. Die Ueberschrift bezieht das Lied entweder auf 1 Sam. 22, 1, wo David in die Höhle Adullam floh, oder auf 1 Sam. 24, 1, wo er in der Höhle der Wüste Aengedi mit Saul zusammentraf. Die Verwandtschaft mit Ps. 46 liess wegen v. 9 daselbst die Annahme zu, der Ps. sei auf einer Flucht gesprochen; ferner liess

die Schilderung v. 5 u. 7 an eine in öder Gegend von Löwen bewohnte Höhle denken. — Ein Geheimniss heisst das Lied, weil der S. nicht wie anderswo erst ringend und kämpfend zur festen Zuversicht auf die Hülfe Gottes gelangt, sondern mitten in der grössesten Gefahr doch sogleich glaubensfreudig ist und in den lebhaftesten Preis Gottes ausbricht.

---

1. Dem Vorsteher, nicht verdirb, von David ein Geheimniss; als
er floh vor Saul, — in der Höhle.

2. Begnade mich, o Gott, — begnade mich,
Denn auf dich vertrauet meine Seele
Und auf den Schatten deiner Flügel ich vertrau,
Bis vorübergeht die Bosheit.

3. Ich rufe zu Gott, dem Höchsten,
Zu Gott, — der vollendet an mir.

4. Er wird senden vom Himmel und mich retten, —
Schmäht der nach mir Schnaubende. [Pause.]
Senden wird Gott — seine Gnad' und seine Wahrheit.

V. 2: Die wiederholte Bitte um Begnadigung bezeugt es, wie dringend und gross die Gefahr ist. Die Worte כי בך וגו begründen die Bitte um Gnade, denn, da er — wie man sich nach 56, 2 zu denken hat — dem Hass und der Verfolgung ausgesetzt und von der Welt verlassen ist, setzt er einzig sein Vertrauen auf Gott. Zu חסיה נפשי vgl. 11, 1. 37, 40 u. ö. Ueber die dichterisch gedehnte Form des Vb. f. חָסָה ausserhalb der Pausa vgl. zu 36, 8. — Seele ist das gefährdete Leben, denn es ist von Feinden bedroht, vgl. v. 5. — Zu בצל כנפיך אחסה vgl. zu 17, 8. 36, 8. — יעבר vor dem Plur. הוות (5, 10. 38, 13 und besonders zu 52, 4) steht *ad sensum*, weil er sich die Bosheit als ein Raubthier denkt. Ein Bild vom wilden Thiere auch v. 7. — — V. 3: In diesem Vertrauen (v. 2) ruft er zu Gott und dieser Anruf gründet sich darauf, dass Gott der Höchste ist (also: dem Höchsten = weil er der Höchste ist), gegen dessen Kraft der Mensch, wie sehr er den Gerechten bedrängen mag, doch nichts vermag (56, 5. 12) und darauf, dass Gott, als der Gott der Gnade und Wahrheit (vgl. v. 4 a. E.), der seine Verheissungen und Zusagen sicher halten wird, an ihm vollendet, d. h. (vgl. Ps. 138, 8. Philipp. 1, 6) das begonnene Werk der Gnade an ihm vollendet; גמר steht hier wie Ps. 138, 8 transitiv f. vollenden. על drückt aus, dass die Thätigkeit Gottes über oder an ihm beschäftigt ist. — — V. 4: Er wird senden vom Himmel (vgl. 18, 17), näml. seine Hand, Ps. 144, 7, oder seine Hülfe, 20, 3. Schmäht mein Schnaubender ist Bedingungssatz im Pf. (wie 69, 33. 103, 16 vgl. Ew. §. 626) f.: wenn der mich Anschnaubende schmäht. Zu שאף vgl. 56, 2. 3. Dass der Anschnaubende (der Feind) der Schmähende ist, ersieht man aus Stellen wie 42, 11. 44, 17. 55, 13, auch aus den parallellaufenden Worten v. 5: ist meine Seel' inmitten von Löwen. — Die Schmähungen gehen dem S. zu Herzen, daher Selah. — Zum zweiten Gl. vgl. 43, 3. Gnade und Wahrheit d. i. die Wahrhaftigkeit in seinen Verheissungen (25, 10) stehen hier verbunden und persönlich wie תם וישר 25, 21, חמס וריב 55, 10. — —

5. Ist meine Seel' inmitten von Löwen:
Ich will liegen bei Flammenden,
Menschenkindern, — deren Zähne Speer und Pfeile
Und deren Zung' — ein scharfes Schwert.

6. O Preis dir in den Himmeln, Gott!
Auf der ganzen Erde [sei] deine Ehre!

7. Ein Netz sie bereiteten meinen Schritten,
Man krümmte meine Seele,
Sie gruben vor mir eine Grube,
Sie fielen hinein! [Pause.]

8. Fest ist mein Herz, o Gott, fest ist mein Herz,
Singen will ich — und lobsingen!

V. 5: Die ersten Worte: „ist meine Seel' inmitten von Löwen" stehn parallel denen v. 4: „schmäht der" u. s. w. und stehn also f.: wenn meine Seele (d. i. mein gefährdetes Leben, wie v. 2) inmitten von Löwen ist. Trotz dem ist der S. in der gewonnenen, festen Zuversicht bereit, bei Flammenden d. i. grausamen, in Wuth Entbrannten (als näherer Bezeichnung der Löwen, diese bildlich für wüthende Feinde 22, 13. 14. 35, 17 ohne Jod plur.) zu liegen (שכב mit Acc. der Person, vgl. zu 5, 5), denn das Impf. mit He ist zu verstehen wie sonst: ich will liegen, nicht: ich muss l. (auch nicht 42, 5); auch steht es (ebensowenig wie 18, 38 nach 2 Sam.) für's gewöhnliche Fut. — Menschenkinder, welche den S. befeinden, stehen im Gegensatz zu Elohim, der ihm hilft. Deren Zähne Speere und Pfeile schildert die Feinde als die allergrausamsten (Spr. 30, 14) und die letzten Worte als verläumderische und boshafte. Vgl. zu 52, 4.

V. 6: Diese herrliche Errettung, deren der S. im Geiste schon gewiss geworden ist, soll im Himmel und auf Erden gepriesen werden. Zu רומה vgl. zu 21, 14. — In den Himmeln, eig. auf, die Himmel als Grund und Boden gedacht. Dort sollen ihn die himmlischen Geister preisen (Ps. 29, 1. 103, 20. 21. Jes. 6, 3), weil sich seine Gnade weit über die Erde bis zum Himmel erhebt v. 11. Auf der ganzen Erde soll seine Ehr' (d. i. seine Herrlichkeit, vgl. 29, 1. 9) unter den Völkern gepriesen werden, vgl. v. 10. — — V. 7 folgt die Schilderung der Errettung, um welcher willen Gott im Himmel und auf Erden gepriesen werden soll. Zum Sinne vgl. 7, 16. 9, 16. — פעמים wie 58, 11 vgl. 9, 16. 25, 15. — In כפף נפשי tritt ein Wechsel des Num. ein, denn da כפף sonst nur transitiv ist, kann nur der Feind Subj. sein. Er (man) krümmt meine Seele (mein gefährdetes Leben vgl. v. 2. 5), denn das Leben erscheint unter dem Bilde eines im Netz gekrümmten, zusammengedrückten Wildes (vgl. ישח 10, 10). Dieses krümmt der Jäger, weil dieser das Netz um das Wild wirft. — Zu כרו שיחה vgl. Jer. 18, 22. Die Worte נפלו ב' enthalten den Hauptgedanken des V. Rasch tritt der Nachsatz ohne Cop. an, vgl. Spr. 24, 10. Die Vorstellung von der Gefahr, die den Dichter schon ergriffen hat, ändert sich schnell zum Gegentheil und der Sturz der Gegner wird als schon geschehen gedacht. Gleiche Schilderungen des plötzlich hereinbrechenden Unglücks 7, 12 f. 53, 6. 64, 7. 8. — — V. 8: Fest d. i. furchtlos im Vertrauen auf den Herrn, wie Ps. 112, 7.

9. O erwach, meine Ehr', —
O erwache, o Harf' und Cither!
Ich will erwecken das Morgenroth!
10. Ich will preisen dich unter den Völkern, Herr!
Dich loben — unter Nationen!
11. Denn gross bis zu Himmeln ist deine Gnade
Und bis zu Wolken deine Wahrheit.
12. O Preis dir in Himmeln, Gott!
Auf der ganzen Erde [sei] deine Ehre!

(Vgl. Ps. 51, 12). — — V. 9: כבודי wie 7, 6. — Er ruft Harfe und Cither zu, zu erwachen, denn diese haben vor Zusicherung der Errettung, deren der S. nun so völlig geworden, gleichsam geschlafen. Der Art. beim ersten Nom., seinen Nachdruck beim zweiten behauptend, zeigt den Vocativ an. — Die Worte „ich will erwecken das Morgenroth" schildern den Eifer im Loben und Danken. Er will (und zwar stets und zu aller Zeit), dem Morgenroth zuvorkommend, am frühesten Morgen mit dem Lobe Gottes beginnen (59, 17) und das Morgenroth gleichsam damit wecken. So erweckt bei Ovid (Met. XI. 597) der Hahn die Morgenröthe. — — V. 10 vgl. 18, 50. — — V. 11 vgl. 36, 6. Jer. 51, 9. — — V. 12 kehrt zum Anfange der Strophe v. 6 zurück. Dort stand השמים, allein vgl. zu 24, 9.

LVIII.

Zwei Strophen: 2—6; 7—12. — Der S. beginnt mit einer Anrede an die ungerechten Richter, welche ihre Pflicht als solche aufs unglaublichste verabsäumen. Auch denken sie innerlich auf Böses und verüben Gewaltthat und Unrecht. Das Böse ist ihnen wie angeboren und sie sind giftige und boshafte Menschen, welche taub sind gegen die Beschwörungen der leidenden Unschuld, 2—6. Der S. fleht dann um Vernichtung jener Bösen und schon ist er der Erhörung seiner Bitte um ihren schnellen und plötzlichen Untergang gewiss. Des göttlichen Strafgerichts werden sich die Gerechten freuen.

Da v. 4 nicht allgemein von allen Bösen redet, sondern nur von den ungerechten Richtern (vgl. zu 51, 7), so sind diese es, welche im Parall. „Lügenredner" (wie 5, 7 vgl. 4, 3) und „Frevler" (wie 12, 9) genannt werden. Von eigentlichen Richtern scheint aber nach v. 2. vgl. v. 12 die Rede zu sein. Schon Jes. 3, 14 ff. 10, 1 ff. klagt über ungerechte Richter und die Bezeichnungen als Lügenreder und Frevler eignen sich zunächst auch für gottlose Israeliten. Von heidnischen Richtern kann unmöglich die Rede sein, denn wir würden danach in nachexilische Zeit geführt, als die Juden unter heidnischer Obrigkeit mit Heiden zusammen lebten und von ihnen viel zu dulden hatten, in einer Zeit, da das B. Esther entstehen konnte und

zwar nach Hitzig in die Zeit, als unter den Ptolemäern und Seleuciden die Beschwerden untersucht, die Parteien mit ihrer Klage gehört wurden. Allein nichts deutet, wenn auch nur mit einiger Sicherheit, in so späte Zeit. — Das Lied ist im Namen des Volkes gedichtet und hat allgemeine Beziehung, wenn es auch von individualisirendem Charakter ist, denn sehen wir, wie in der Psalmenreihe Ps. 61—64 die Feinde zugleich die persönlichen Feinde des Dichters waren (62, 5. 63, 12 vgl. v. 10. 64, 6. 7), so dürfen wir diess auch wohl hier bei den Richtern voraus setzen, um so mehr, da der Vf. von Ps. 58 mit dem von 64 wohl identisch ist.

Das Lied beginnt v. 2 u. 3 mit einer Anrede an die ungerechten Richter, welche sich schwer gegen das Gebot Dt. 1, 16. 17 versündigen. In dieser Anrede liegt zugleich die Aufforderung, sich zu besinnen.

---

1. Dem Vorsteher, nicht verdirb, — von David ein Geheimniss.

2. In Wahrheit? — Stumm, was recht ist, ihr redet,
Was rechtschaffen ist, ihr richtet — Menschenkinder?

3. Auch im Herzen Bosheiten ihr übet,
Im Lande die Gewaltthat eurer Hände ihr wägt dar.

V. 2: In Wahrheit? Diese Frage deutet an, wie unglaublich und unerhört die folgende Thatsache sei. Die folgenden, noch zur Frage gehörigen Worte: „Stumm, was Recht ist, ihr redet?“ u. s. w. haben den Sinn: Stumm übt ihr eure Pflicht als Richter? Er macht sie auf den schreienden Widerspruch aufmerksam, der darin liegt, Richter zu sein und stumm in Beziehung auf gerechtes Gericht. Denn אלם eigtl. Verstummung, 56, 1, steht (wie in דומיה 62, 2. 65, 6) adverb. f. באלם, stumm nämlich — wie das Folgende zeigt — in Beziehung auf gerechtes Gericht. Sie erheben ihre Stimme nicht zum Schutze der leidenden Unschuld, so wie gegen deren Klagen ihre Ohren taub sind, v. 5 u. 6. Ewald wollte אֵלִים Götter lesen (besser dann אֵלֶם, wie 57, 5 לְבָאֵם), als sarkastische Anrede an die mächtigen und einflussreichen Richter und im Gegensatz zum parall. Voc. „Menschenkinder.“ Allein dagegen spricht, dass die Taubheit v. 5 u. 6 der Stummheit entsprechen muss, wie auch 38, 14 אלם und חרש beisammenstehn. — תְּדַבְּרוּן Pausa f. תְּדַבְּרוּן Gen. 32, 20. Ew. §. 289. a. E. — מישרים (17, 2 vgl. zu 9, 9) Rechtschaffenheit s. v. a. ein rechtschaffen Gericht. Ueber die Verbindung des Vb. mit dem Abstractum Ew. §. 486. — Die Anrede Menschenkinder soll sie an ihre Ohnmacht (vgl. 57, 5) und an Gott erinnern, der mit ihnen reden wird (vgl. hier v. 7 und 12), wenn sie nicht reden und richten, wie es Recht ist. Im Gegensatze zu den Menschenkindern, welche sich nicht besinnen, wendet er sich v. 7 an Gott. — — V. 3: אף wie 18, 49. 44, 10. — „Im Herzen“ ist Gegensatz „eurer Hände.“ Bosheiten (עוֹלוֹת noch 64, 7 vom Sing. עוֹלָה = עַוְלָה 37, 1. 43, 1) „üben im Herzen“ bezieht sich auf das Erdenken der Mittel und Wege. Vgl. Mich. 2, 1. — Gewaltthat eurer Hände wägt ihr dar, d. h. zeigt euch als gewaltthätige, ungerechte Richter, da ihr doch vielmehr Gerechtigkeit auf „der Wage

4. Es weichen ab die Frevler vom Mutterschooss,
Es irren vom Mutterleib — die Lügenredner.
5. Gift sie haben — wie Gift der Schlange,
Gleich tauber Otter — verstopft er sein Ohr,
6. Die nimmer höret — auf die Stimme des Beschwörer's,
Des Knoten Knüpfenden, des Kundigen.
7. O Gott, zerbrich ihre Zähn' in ihrem Munde!
Hauer der Jungleue — ausreiss o Gott!
8. Sie werden zerfliessen wie Wasser, sie werden sich verlaufen,
Er spannt seine Pfeile — als wären sie abgestumpft.

---

der Gerechtigkeit" (Hi. 31, 6) darwägen solltet. Ihr stellet also das Unrecht statt des Rechtes auf. — — V. 4: Da die Bösen sich nicht besinnen, so geht er von der Anrede in die nähere Schilderung ihrer selbst über. Die Bosheit scheint diesen ungerechten Richtern — denn diese sind unter den „Frevlern" und „Lügenrednern" gemeint, — gleichsam wie angeboren. Vgl. zu 51, 7. Vgl. dagegen den im Ausdruck verwandten Ausspruch vom Gerechten 22, 11. — זֹרוּ mit dem Ton auf der vorletzten Sylbe ist Qal neut., daher mit o. Ew. §. 270. — Der Gebrauch von תעה bei Jes. 53, 6 ist nicht grade parallel, denn dort steht das W. gradezu im Bilde von einer verirrten und zerstreuten Heerde; aber auch dort von Israeliten, nicht von den Heiden. — — V. 5 u. 6: Vergleichung jener Frevler mit giftigen Schlangen und einer tauben Otter, welche die Zauberformeln nicht hört, denn auch die Frevler hören nicht auf die Klagen, Bitten und Beschwörungen derer, welche Unrecht leiden. — Zu לְמוֹ vgl. 18, 7. — Der *St. cstr.* חֲמַת (von חֵמָה) ist der engeren Verbindung der Worte halber gesetzt worden, wie Jes. 43, 21. — Das zweite Glied steigert, denn פֶּתֶן ist giftiger als נָחָשׁ. Der Otter wird nach dem Volksglauben Taubheit beigelegt, denn nicht alle Schlangen scheinen der, übrigens im Alterthum in Babel und Aegypten sehr ausgebildeten Kunst der Bezähmung (Jer. 8, 17. Qoh. 10, 11) gewichen zu sein. — In יאטם (vgl. zu 11, 6) ist wie v. 8 und 9 der Frevler Subject, denn die Otter ist schon taub, taubgeboren, kann also ihr Ohr nicht erst verstopfen. Dadurch aber, dass der Böse sein Ohr verstopft, wird er der tauben Otter gleich. — — V. 6: חובר חוברים (Dt. 18, 11) gehört zusammen. Vgl. überhaupt Ken. I. 405. — מחכם (nur noch Spr. 30, 24) ist noch Genit. von קול abhängig.

V. 7: Im Gegensatz zu den Menschenkindern v. 2, welche nicht annehmen, was der S. zu ihnen gesprochen hat, wendet er sich an Gott. Sofort werden die frevlerischen Richter hier mit Löwen verglichen (vgl. 57, 5 und zu 22, 13), — wie die Sünde Sir. 21, 2 eine Schlange heisst, welche beisst mit Zähnen wie der Löwe. Zu dem Bilde vom Zerbrechen der Zähne oder der starken Backenzähne (מלתעות, sonst מתלעות, worüber Meier zu Jo. 1, 6), wodurch wilde Thiere unschädlich gemacht werden, vgl. 3, 8. Hi. 29, 17. — נתוץ (wofür Codd. נְתֹץ) ist ausser der Pausa nur spätere Schreibart, welche das ו erklärend setzt. Ew. §. 269. Vgl. zu 56, 7. — — V. 8: Zwei parallele Bilder v. 8 u. 9, zuerst des Vergehens, dann der nutzlosen Arbeit. מאס = מסס (hier v. 9) wie Hi. 7, 5, vgl. Ew. §. 277. Zum Bilde vom Wasser vgl. 22, 15:

9. Wie eine Schnecke, die zerfliesset, er vergeht,
Fehlgeburt des Weibes — nicht schauen sie die Sonne.
10. Eh merken eure Töpfe den Dorn:
Sei's roh, sei's gar, —
Er wird hinweg ihn stürmen!

---

die Impff. im Sinne der Hoffnung und Zuversicht, wie das Pf. חזו v. 9 zeigt. — In יתהלכו sind die Frevler Subj., wie der ironische Dat. comm. למו sich (d. h. zum eigenen Nachtheil, wie 64, 6. 66, 7) zeigt. Der Sinn: diess wird ihr Gewinn sein, dass sie sich verlaufen. — In ידרך wird die Rede wieder (vgl. v. 5 a. E.) auf einen Einzelnen jener Frevler bezogen. דרך חץ den Pfeil spannen f. spannend (den Bogen) anlegen, nur noch 64, 4, sonst nur vom Bogen, 7, 13. 11, 2. 37, 14, und vom Pfeil steht הֵכִין 7, 14 oder כּוֹנֵן 11, 2. 21, 13. — Q'ri: חֲצִיו. — — V. 9: Wahrscheinlich und nach der Autorität der Rabbinen ist שבלול die Schnecke, von שבל fliessen, und es läge dann das Bild von einer nach dem Volksaberglauben (der sich auch v. 5 findet) zerrinnenden Schnecke vor, welches dem Bilde vom zerrinnenden Wasser entspricht. Aa. Fluss (da die Giessbäche zur heissen Jahreszeit im Morgenlande verschwinden) oder Wachs, doch dafür ist דונג im Gebrauch. Vgl. 68, 3. 22, 15. שַׁבְלוּל (über das Dag. vgl. zu 37, 15) ist eine Abstractform mit Wiederholung des dritten Radicals, wie בַּעֲלִיל, חַכְלִיל, פָּרְוִר u. aa. — Subject in יהלך (Ew. §. 228. 270) ist, wie v. 8 (יתהלכו) zeigt, der Frevler. — תמס ist Verbalform wie 39, 12 und Prädic. zu שבלול. — Das folgende Bild von der Fehlgeburt (erinnernd an Hi. 3, 16) entspricht dem von den stumpfen Pfeilen. נפל eigtl. Abfall = unreife Früchte, Fehlgeburt. Fehlgeburt des W. f. als Fehlgeburt u. s. w. — Einzig steht hier der *St. absol.* אשת, worin die Verdopplung von אִשָּׁה aufgehoben ist, denn Dt. 21, 11. 1 Sam. 28, 7 übte die Apposition eine Attraction. — In חזו sind die Frevler Subject und das Pf. spricht zuversichtlich von der Zukunft. — — V. 10: Rascher Personenwechsel wie v. 8, ohne dass auch hier eine neue Strophe begänne. Es folgt ein Bild von den fruchtlosen Bemühungen und Anschlägen der Frevler und ihrem raschen Untergange. Ehe merken, verspüren (vgl. בין Hi. 6, 30) eure Töpfe den Dorn d. h. das Feuer der darunter als Mittel zum Kochen (Ken. I. 59. 84. Anm. 2) gelegten Dornen, die doch schnell auflodern, also ehe das Fleisch in eurem Topfe recht warm oder gar wird: sowohl das Lebendige (d. i. das Fleisch im Topfe, das noch roh ist) als auch die Gluth (d. h. das Glutherhitzte, das gare Fleisch im Topfe) er (Gott) stürmt ihn (den Frevler) weg. Sinn: Bevor eure bösen Plane oder Anschläge, sowohl die unreifen, als die reifen, irgendwie einen Erfolg haben, wird Gott den Frevler plötzlich und unerwartet hinwegstürmen von seinem Fleischtopfe oder — ohne Bild — von seinen Unternehmungen, so dass er nicht zu ihrem Genusse kommt. סירות sind immer Töpfe, סירים Dornen; zwar steht auch Am. 4, 2 סירות, dort aber stehen Dornen in übertragenem Sinn f. Fischerhaken, daher die weibliche Endung nach der Regel Ew. §. 376. 377. Hitzig zu Jes. 11, 8. — כמו — כמו sowohl — als auch, drückt, wie häufig, die Gleichheit aus. חי das Lebendige = rohe und חרון Gluth = Glutherhitztes,

11. Freuen wird sich der Gerechte,
Denn er schauet Rache,
Seine Schritte baden —
In dem Blute des Frevler's.
12. Und sprechen wird der Mensch:
Ja, Frucht hat der Gerechte,
Ja, es ist ein Gott, —
Richtend auf der Erde!

---

stehn wie 1 Sam. 2, 15 חי und מבשל (Gekocht) vom Fleische. Das Suff. in ישערנו bezieht sich auf den Frevler. Vgl. Hi. 27, 21. — — V. 11: ישמח צדיק hebt auch 64, 11 an. — Weil er erschaut Rache, vgl. 1 Sam. 24, 13. Er freut sich der Rache, weil er an dem göttlichen Gerichte über die Frevler auf's neue die Gerechtigkeit Gottes erfährt und dadurch an Erkenntniss wächst, vgl. v. 12. Nicht der Gerechte selbst übt Rache. — Das Bild des zweiten Gl. ist von einer blutigen Schlacht hergenommen. Dieses zweite Gl. läuft parallel mit ישמח und ist — wie das Impf. zeigt — nicht mehr abhängig von כי. — Zu פעמיו vgl. zu 57, 7. — — V. 12: אך es ist nur d. h. es ist immer, vgl. 68, 7. — Zu אלהים שפטים בארץ vgl. 50, 6. 9, 5. 7, 12. אלהים steht hier mit dem Plur. des enger verbundenen Adjectivs wie Jos. 24, 19. 1 Sam. 17, 26. Gott steht im Gegensatz zu אדם, die Menschen auf Erden erkennen Gott in der Höhe (vgl. den Gegensatz 64, 10. 68, 19) als Richter, aber auch im Gegensatz zu den Menschenkindern v. 2. Gott richtet, wenn jene in Beziehung auf gerechtes Gericht verstummen. Zugleich ist das nachdrückliche יֵשׁ (Ew. 550) nicht zu übersehen. Es wird auch gegen diejenigen gesprochen, welche die Wirksamkeit Gottes zu Gunst des Gerechten leugnen (10, 3. 4. 11. 14, 1. 42, 11. 62, 2. 3. 6. 10).

LIX.

Vier Strophen: 2—6; 7—10; 11—14; 15—18. Die erste und dritte Strophe endet mit Selah, die zweite und vierte Strophe entsprechen einander in Anfang und Ende. — Der S. fleht um Hülfe vor grausamen Feinden, denn sie stellen ihm nach und belagern ihn, ohne dass er Schuld daran hätte. Gott möge als der Allmächtige und als der Bundesgott Israels die gottlosen Heiden strafen, 2—6. Jeden Abend kehren sie zurück und umkreisen, heulenden Hunden gleich, schimpfend die Stadt. Allein der S. gründet schon jetzt sein Vertrauen auf den Gedanken an die Macht Gottes, die ihn schützen werde, 7—10. Gott wird ihm den Sieg über die Feinde verleihen, doch fleht er: Gott möge die Heiden nicht auf einmal und gänzlich vernichten, sondern sie noch den Nachkommen als Strafbeispiel überlassen, dann sie aber gänzlich vernichten, damit sie bis zu den Enden der Erde erfahren, dass Gott Herrscher in Jaqob ist, 11—14. Mögen sie denn am Abend zurück-

kehren, mögen sie die Stadt umkreisen, auf Beute gierig ausziehn, — sie werden schon zu Grunde gehn! der S. aber hat die feste Zuversicht gewonnen, erhört zu sein. Darum will er Gott, seine Burg und Zuflucht, preisen, 15—18.

Eine Stadt (7. 15) Israel's (6. 14) ist von blutdürstigen, grimmigen, schimpfenden Feinden (3. 4. 13), einer Menge Heiden (6. 9) belagert oder bestürmt (5. 7. 15), welche den Dichter und mit ihm seine Volksgenossen (12) befehden. Von einer eigentlichen Kriegsgefahr ist die Rede, denn die kriegerischen Ausdrücke v. 5 sind eigentlich zu fassen, was man auch daraus ersieht, dass Gott v. 6 als „Gott, der Heerschaaren" aufgerufen wird und auf Belagerung und Umzinglung der Stadt deuten v. 7. 15 deutlich. Die Feinde sind aber Heiden; diess besagen hier deutlich v. 6 und 9, auch liegt in dem Ausdruck "Gott Israels" oder Jaqob's v. 6 und 14 ein Gegensatz gegen die Heiden und die Beziehung auf diese tritt auch v. 14 a. E. deutlich hervor. Ein Einzelner redet aber im Namen des Volkes oder der in einer Stadt eingeschlossenen (7. 15) Bevölkerung. Diess zeigt der Uebergang in den Plural („unser Schild") v. 12 und v. 6 und 14, wo Jahve nicht als Gott eines Einzelnen, sondern als Israel's und Jaqob's Gott den Heiden entgegengesetzt wird, bestätigen es. Der Ausdruck „mein Volk" v. 12 spricht nicht für die rein individuelle Beziehung dieses Liedes. — In die persische Periode, als die umwohnenden Völker sich der Wiederherstellung Jerusalem's widersetzten (Neh. 3, 33 f. 4, 1 f. 6, 1 f.), vermögen wir den Ps. schon desshalb nicht zu setzen, da der nachfolgende Ps. 60 sicher dem makkabäischen Zeitalter angehört. In später Zeit, wo man, mit Ausnahme weniger Talente, die Sprache schon mühsam handhabte, weisen uns v. 6. die breite Titulatur (בגדי און), und v. 10 u. 18 (שמר und זמר mit אל), 12 (מגנבו), 14 (אוירמו). Dazu wimmelt der Ps. von Reminiscenzen aus früheren Liedern. Bei עיר v. 7. 15 an Jerusalem zu denken (wie 55, 10. 11) sind wir gar nicht genöthigt. Das Lied mag sich auf die 1 Macc. 5, 9—11. 30 ff. geschilderte Epoche beziehn. Als die Heiden in Gilead überall gegen die Juden aufgestanden waren, flüchtete sich ein Theil der Juden in die Festung (ὀχύρωμα 1 Macc. a. a. O. v. 9. 30, πόλις v. 31, vgl. hier v. 7. 15 עיר) Dathema und wurde von den blutdürstigen Heiden unter Anführung des Timotheus belagert.

---

1. Dem Vorsteher, nicht verdirb, von David eine Schrift; als da sandte Saul und sie bewachten das Haus, — ihn zu tödten.

Die Ueberschrift, aus 1 Sam. 19, 11 entlehnt, beruht auf gewisser Deutung des Liedes selbst. In v. 7. 15 glaubte der Verfasser der Ueberschrift in den blutgierigen Wächtern die Boten Saul's zu erblicken, welche das Haus umlauerten, oder darauf zurannten, vgl. v. 5; er sah sie auch v. 11 in den Spähern und v. 3 in den Mordgesellen, die dem Dichter nachstellen v. 4. Aus den Worten v. 17 schloss man, dass der Ps. zur Morgenzeit gedichtet sei und diess schien mit 1 Sam. a. a. O.

2. Rette mich von meinen Feinden, mein Gott!
Vor denen, so aufstehn, wider mich, erhöhe mich!
3. Rette mich von den Uebelthätern
Und von den Männern des Blutes — hilf mir.
4. Denn siehe sie lauern nach meiner Seele —
Es versammeln sich wider mich Grimme,
Ohn' meine Missethat und ohne meine Sünde, Jahve.
5. Den Schuldlosen rennen sie an
Und sie stellen sich fest.
O erwach, entgegen mir, und schau!
6. Du aber, Jahve, Gott, — der Schaaren, o Gott Israel's, —
O erwach, um heimzusuchen alle die Heiden,
Nicht begnade alle freveln Verräther! [Pause.]

(„und er sandte Saul, ihn zu bewachen und ihn zu tödten am Morgen") zu stimmen.

V. 2: מתקוממם vgl. 17, 7 (8, 3). — שגב erhöhen f. retten, wie 20, 2 (vgl. רוממם und zu 18, 49), hier mit מן wie Ps. 107, 41. — — V. 3: פעלי און wie 5, 6. 6, 8. 14, 4. 28, 3. — אנשי דמים wie 26, 9. — — V. 4: ארב auf der Lauer liegen, auflauern, verw. mit רבץ, ישב (Jer. 3, 2), רבד, רפד. — Nach meiner Seele, denn es ging ihm an's Leben. — עזים sind Grimme, Grimmige (Jes. 19, 4). oder Unverschämte, Freche (Jes. 56, 10. Ez. 7, 24), wie denn das Adj. עז häufig eine schlimme Nebenbedeutung hat. Die Bedeutung: starke (vgl. 18, 18) wäre hier nach den Bezeichnungen v. 3 zu schwach, auch wird sie nicht etwa durch eine Beziehung von עזו v. 10, vgl. v. 18, auf diese עזים geboten. — לא פ' בלא 17, 1, dichterisch wie Hi. 12, 24. 34, 24. 38, 26. 2 Sam. 23, 4, in Prosa einzig 1 Chr. 2, 30. 32. Vgl. auch Hitzig zu Jes. S. 130. Not. p. Missethat (פשע) ist das Besondere (19, 15), חטאה das Allgemeine: Sünde überhaupt, in deren Begriff jene fällt. Der S. weiss sich aber nicht von Sünde überhaupt frei (19, 13), sondern nur von Vergehungen, welche die Feinde aufgereizt hätten. Vgl. 7, 4 f. — Er ruft Jahve an, beruft sich auf sein Zeugniss, weil er der Allwissende ist. — — V. 5: בלי עון (f. בבלי, vgl. v. 4) sonder Verschuldung = d. i. Schuldloser, wie Hi. 30, 8 Nicht-Ehrenname. Schandname (בלי שם, wo שם wie Gen. 6, 4), = Schandbarer, und die Worte sind Acc. zu ירצון wie Ps. 18, 30 יאזר גדוד. Die Feinde rennen an, nämlich mit Leitern und Maschinen, wie es 1 Macc. 5, 30 erzählt wird. — ויכוננו f. ויתכוננו. Man darf wohl nicht erklären: sie rüsten sich, denn diess musste der Berennung vorangehen; vielmehr scheint es ein militärischer Ausdruck: sich festsetzen, festen Fuss fassen, von dem Heere, das an den Mauern festen Fuss gefasst hat, um in die Stadt einzudringen. — Zu עורה vgl. zu 7, 7. Hier wird v. 6 näher bezeichnet, wer erwachen soll. — Mir entgegen, d. i.: als Bundesgenosse zu meiner Entsetzung. Vgl. auch v. 11. — Und schau, nämlich ihre grausame Gewaltthätigkeit und meine Noth. Er fordert Gott, der doch Alles von Anfang an übersieht, auf menschliche Weise zum Sehen auf. Aber er übergiebt darin zugleich Gott seine ganze Sache zur Prüfung. — — V. 6: Das Vav vor אתה ist wie v. 9 gegensätzlich,

7. Wiederkehren sie am Abend,
Lärmen, wie der Hund —
Und umkreisen die Stadt.
8. Siehe, sie sprudeln mit ihrem Munde, —
Schwerter in ihren Lippen,
Denn wer höret?
9. Du aber, Jahve, lachest ihrer,
Spottest — aller Heiden.

---

indem der S. erst jetzt, nachdem der Frevel der Heiden geschildert ist, sich ganz zu Gott wendet, sogleich ein Gericht über alle die heidnischen Feinde fordernd. Die breite Titulatur: „Jahve, Gott, (Gott) der Heerschaaren, Gott Israel's“ findet sich nur in makkabäischen Psalmen: 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9. 2 Sam. 7, 27. Jer. 38, 17 fehlt noch Elohim. S. zu 24, 10. Gott wird als der Allmächtige und der Bundesgott Israel's bezeichnet, der also Macht und Willen zur Errettung hat, denn als „Gott Israel's“ muss er das Böse, das seinem Volke widerfährt, richten. Somit liegen in dieser Titulatur die Gründe, warum er seine Hülfe beschleunigen soll. Jer. 35, 17. „Gott, der Schaaren“ wird Jahve auch genannt, weil hier von einem Kriege die Rede ist, und in „Gott Israel's“ liegt eine Beziehung auf die Heiden. Vgl. v. 14. — Zu פקד vgl. 8, 5. — בוגדים können auch hier Treulose, Verräther sein, wie 25, 3; die boshaften Verräther sind diejenigen, welche ihn schuldlos anfeinden v. 4 u. 5, sind die Uebelthäter v. 3, und zwar keine anderen, als die Heiden, wie das zunächst vorhergehende Glied, vgl. v. 9, deutlich zeigt. Man könnte aber auch Räuber erklären, nach Jes. 21, 2 und an aa. OO. (wo בגד verwandt mit בעת umgeben, umringen, plötzlich überfallen). Das Partic. בוגדים wird durch das Abstract. און in Stelle eines Adj. erklärt (Ew. §. 485, vgl. 503), doch scheint in der Redensart: כל בגדי און die Ausdrucksweise כל פעלי און (hier v. 3) und כל בגדי און Jer. 12, 1 zusammengeflossen zu sein. — —

V. 7 u. 8 drücken nicht Wunsch oder Hoffnung aus, wie letztere v. 15, sondern sie stehn historisch und sind als Beschreibung zu fassen. Wunsch oder Hoffnung kann schon wegen v. 8 nicht ausgedrückt sein, da dort die Gegenwart der Feinde vor der Stadt deutlich vorausgesetzt wird. — Das ל vor ערב wie v. 15. 17 von der Zeit: gegen. Ew. §. 520. 2. — Sie lärmen (heulen) wie der Hund. Die herrenlosen Hunde im Morgenlande, welche Tags im freien Felde umherschweifen, Abends aber mit hungrigem Geheul sich in die Städte ziehn und den Wanderer angreifen, sind ein treffendes Bild wüthender Belagerer, welche Nachts die Stadt umzingeln. — יסובבו עיר vgl. 55, 11. — — V. 8: Zu יביע vgl. 19, 3. Sie sprudeln = sie strömen eine Fluth von Schmähreden (דבר שפתים v. 13) hervor. — Schwerter u. s. w., vgl. 55, 22 und zu 52, 4. — Denn wer hört? Niemand, nicht einmal Gott, wird, nach der Meinung jener Heiden, die Schmähworte hören und die Unthat also rächen. Vgl. 10, 3. 4. 11. 13. 14, 1. 42, 11 u. ö. Die Worte sind ironisch gesagt, nicht Worte jener Feinde selbst, ebensowenig wie die ähnlichen Worte 64, 6. — — V. 9: Zum Vav vor אתה vgl. zu v. 6. Die Heiden meinen, es gebe keinen Gott, der sie ihres Frevels wegen bestrafe, daher nun der Gegensatz: Jahve kennt ihn und verlacht ihre Reden und Handlungen. Zu תשחק למו vgl. 2, 4.

10. Seiner Stärke, auf dich will achten ich,
Denn Gott — ist meine Burg.
11. Mein Gott mit seiner Gnade wird mich überraschen,
Gott — lässt meine Lust mich sehn an meinen Spähern.
12. Nicht mögest du sie würgen,
Dass nicht vergesse mein Volk, —
Lass umher sie irren durch deine Macht.
Stürze sie! Unser Schild! O Herr!
13. Sünd' ihres Mundes — ist das Wort ihrer Lippen.
So werden sie verstrickt ob ihrer Hochfahrt
Und ob der Verwünschung und Lüge, die sie erzählen.

37, 13. — — V. 10: In עֻזּוֹ (Stärke = Hülfe vgl. 21, 2) ist das Suff. auf יהוה zu beziehen, diess lehrt der Zusammenhang mit v. 9 und 11, auch v. 17 u. 18 bestätigen es, da v. 17 sogar das zweite Gl. unseres V. wiederkehrt und v. 18 ein dem unsrigen entsprechender Kehrvers ist, welcher die Strophe schliesst. Um die Worte dem Refrain v. 18 gleich zu machen, hat Ewald עֻזִּי lesen wollen, auch ist die TLA. die schwierigere. Dieser V. ist dem 18ten auch noch nicht gleich. Hier ist sein Entschluss, auf Gott und seine Hülfe zu achten, die Stärke Gottes ist noch nicht die seinige geworden; ein anderes ist's v. 18, wo er zu zuversichtlicherer Hoffnung gelangt und die Stärke Gottes auch die seinige geworden ist, so dass er singen kann. In אליך אשמרה ist schneller Personenwechsel, die Rede wird lebhafter durch die Anrede. שמר wird hier sowohl mit dem Acc., als auch mit Präposition (ungewöhnlich, vgl. שמר על Hi. 14, 16) verbunden, wie 56, 5. 11 הלל. — Zu משגב vgl. v. 17. 9, 10 f. 18, 3. 46, 8. — —

V. 11: K'tib אֱלֹהַי חַסְדּוֹ, wo קדם (zuvorkommen = überraschen) mit doppeltem Acc. wie 21, 4. Q're אֱלֹהֵי חַסְדִּי ist aus dem Schluss v. 18 genommen und giebt einen weniger kräftigen Sinn. — Zum zweiten Gl. vgl. 54, 9. 7, wo auch ראה mit ב wie 64, 9. — — V. 12: Dass nicht vergesse mein Volk, dass nicht, wenn die Heiden völlig vertilgt aus dem Anblick meines Volkes schwinden, dasselbe der ihm gewordenen Wohlthaten uneingedenk sei! Dass der Herr sie würge, wünscht der S. allerdings, aber nur nicht, dass diess bis auf den letzten Mann geschehe; auch den Nachkommen sollen sie noch als Zeugen der Macht Gottes, die an den Vorfahren offenbart ist, aufbehalten sein; darum soll Gott die Zersprengten verjagen, heimathlos umherschweifen lassen und dann stürzen, damit sie völlig dahin seien (v. 14). — רשכחו zum collect. עמי. Mein Volk konnte auch die Gemeinde, als Person gedacht, sprechen, zudem muss man bedenken, dass ja der S. zunächst aus dem Volke, aber im Namen desselben, redet. Jedenfalls brauchte er kein König zu sein, um so reden zu können. Vgl. zu 14, 4. — Zu הניעמו vgl. Num. 32, 13. Ps. 109, 10 (Gen. 4, 12). — Durch deine Kraft, weil sie auf ihre eigene Kraft vertrauten und meinten, Gott werde ihre Bosheit nicht rächen können, vgl. v. 8. Zu הוריד vgl. 55, 24. 56, 8. — מגננו אדני. Oft zwar heisst Gott schon in früheren Schriften Schild seines Volkes, vgl. zu 7, 11, allein die Anrede an ihn: „unser Schild" findet sich doch nur noch in dem späten makkab. Ps. 84, 10 wieder. — עון ist hier nicht Sündenstrafe. Vgl. das dritte Gl. — Wort der

14. Tilg' in Zorngluth, tilge, dass sie nicht mehr sind,
Auf dass sie erkennen, — dass Gott herrschet in Jaqob,
Bis zu den Enden der Erde! [Pause.]
15. Und wiederkehren werden sie am Abend,
Lärmen wie der Hund —
Und umkreisen die Stadt!
16. Umirren werden sie zum Frass!
Gewiss, sie werden ersatten — und übernachten!
17. Ich aber, singen will ich deine Stärke
Und jubelnd preisen am Morgen — deine Gnade,
Denn du bist eine Burg mir
Und Zuflucht — am Tage meiner Noth.
18. Meine Stärke, zu dir will ich singen,
Denn Gott ist meine Burg, — mein Gott der Gnade.

Lippen, noch Jes. 36, 5. Spr. 14, 23, ist eine Rede, welche aus dem Munde, anstatt aus dem Sitze des Verstandes, מֹחַ, kommt. Vgl. auch Hi. 11, 2. Also: unverständige Aeusserungen, Geschwätz. — Zum Vav der Folge vor ילכדו vgl. Ew. §. 618 i. A. — Das ב vor גאונם correspondirt dem מן im dritten Gl. גאון wird den heidnischen Feinden auch 56, 3 vorgeworfen. — Zu אלה vgl. 10, 7. — יספרו f. אשר ר׳ und ספר steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung erzählen, wie 64, 6. 69, 27. — — V. 14: Die affectvolle Anrede will sagen: lass sie endlich, wenn sie lange genug umhergetrieben sind (zur Zeit der Nachkommen v. 12), gänzlich umkommen und also zu ihrem Schaden deine Macht kennen lernen. Vgl. 83, 18. 19. Die Aufforderung כַּלֵּה findet sich nur noch in dem makkab. Ps. 74, 11. — אינמו wie 73, 5, spätere Sprache f. אֵינָם Ew. §. 466. — Den Worten וידעו וגו (nämlich כל הגוים v. 9) entspricht die Stelle 1 Macc. 4, 11: *καὶ γνώσεται πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι κ. τ. λ.* — כי אלהים משל vgl. 58, 11. — Zu יעקב vgl. 20, 2. 22, 24. 23, 8. Hier im Gegensatz gegen die Heiden. Vgl. v. 6. — Die Worte לאפסי הארץ gehören zu ידעו; was sie erkennen sollen, folgt in כי אלהים וגו׳ Vgl. zu den Worten 1 Sam. 17, 46. — —

V. 15: Hier wird der Kehrvers (7) nach v. 16 zur Hoffnung (nicht zum Wunsche). — — V. 16 malt nur weiter aus. K'tib וְיָלִינוּן, Q'ri וְיָרִינוּן, weil v. 12 das Hiphil steht, also gleichmacherisch. Die transitive Bedeutung ist hier aber ohne Sinn. — לאכל im Bilde von den Hunden v. 7. 15, doch gemeint ist das Beutemachen und Plündern. — וישבעו וגו׳ Sie werden satt werden, nämlich an der Niederlage, übernachten, nämlich im Todesschlaf. — — V. 17. 18 vereint sich mit dem politischen Ingrimm religiöser Freudigkeit. Zu ארננן לבקר vgl. 57, 9. Zu רנן m. Acc. vgl. 51, 16. — Das Pf. היית wie 56, 14. 61, 4 u. ö. — ביום צר לי wie 18, 7. — Zum Pf. היית im Sinne des Praes. vgl. zu 61, 4. — Zu משגב hier v. 10. — — V. 18: זמר mit Acc., dann mit Praepos., und zwar ungewöhnlich mit אֶל (sonst immer mit ל), wie שמר im parallelen v. 10 verbunden war.

LX.

Drei Strophen: v. 3—6; 7—10; 11—14, so dass sich das Lied in der Zwölfzahl der Verse vollendet. Die erste Strophe schliesst Selah. — Gott hat sein Volk verworfen und zerrissen und dadurch seinen Zorn bewiesen. Das frühere Heil möge er seinem Volke wiederkehren lassen. Der Staat ist zerrüttet, möge er ihn wiederherstellen! Schwer lastet das Unglück auf dem Volke, elend und hülflos ist sein Zustand. Gott selbst aber hat dem Volke ein Panier aufgepflanzt zum Aufstande für die wahre Religion und darin liegt, dass das Volk jenen unseeligen Zustand nicht verschuldet und ein Anrecht auf die Erfüllung seiner Bitten hat, 2—6. Gott möge das Volk nun auch aus der drohenden Lage, in welche es sein williges Folgeleisten gebracht hat, erretten. Zum Trost erinnert der S. an die alten Verheissungen, welche Gott als Besitzer des heiligen Landes und als Sieger über die Nachbarländer schildern, 8—10. Auf diesen Gottesspruch, — welcher theils wirklich bereits seine Erfüllung gefunden hatte, theils bald finden sollte, — festgegründet, spricht der Dichter im Namen des Volkes den muthvollen Entschluss aus, Edom von neuem anzugreifen. Liess Gott sein Volk eine Niederlage erleiden, so wird er ihm nun auch wieder Sieg verleihen, 11—14.

Dass Ps. 60 (wie 61—64, mit Ausnahme von 64, 11) niemals den Namen Jahve, sondern immer Elohim genannt, ist schon im Allgemeinen das Kennzeichen einer späteren superstitiösen Zeit (welche sich darin aber nicht immer gleich blieb, vgl. z. B. Ps. 59, 4); Wortspiele, wie sich eines v. 6 findet (wie 65, 10. 69, 28), sind erst Nachahmung der Propheten und finden sich nur bei späten Lyrikern. So findet sich auch das Bild vom Taumelwein v. 5 zuerst bei späteren Propheten. Vergleichen wir nun aber v. 6, wo es heisst, dass die Juden um der Wahrheit, d. h. der wahren Religion willen zu den Waffen gegriffen haben, so dass der Kampf also ein Religionskrieg ist, mit 44, 23, wo es heisst: „um deinetwillen (Gott) werden wir gewürgt," und beachten wir die Harmonie des Ausdrucks v. 14 mit 44, 6 und v. 3. 12 mit 44, 10 (wie auch Ps. 74 mit dem hier v. 13 und 44, 10 gebrauchten: „du hast uns verworfen" anhebt), so zweifeln wir nicht, dass auch dieses Lied der makkabäischen Periode angehört. Gegen diese Zeitannahme spricht nicht, dass v. 8—10 auf einen Gottesspruch hingesehen wird. Obwohl in der Makkabäerzeit das Prophetenthum erloschen war, so hoffte man doch grade in dieser Zeit die Erfüllung und Bewahrheitung der alten prophetischen Aussprüche, Sir. 36, 20. 21. — Das Lied bezieht sich auf dieselbe Niederlage wie Ps. 44, doch sieht Ps. 60, 2—6. 12 schon entfernter auf sie zurück, wie namentlich aus v. 12 vgl. m. 44, 10 erhellt: das Volk denkt schon an neue Angriffe und Eroberungen: überhaupt ist der Geist unseres Liedes nicht mehr der Geist des Kleinmuthes und der Niedergeschlagenheit, wie er Ps. 44 mitten aus dem Elende klagt.

Das vorliegende Lied unterscheidet sich auch dadurch von jenem, dass es lebhafter, rascher bewegt und von inhaltreicherer Kürze ist; daher wir nicht auf Identität des Verfassers schliessen können. Dass ein Anführer, Judas selbst, den Psalm gedichtet habe, oder doch ein Anderer in dessen Namen, ist aus v. 11 nicht zu schliessen. Der Ps. ist vielmehr im Namen des Volkes gedichtet, wie denn auch schon die Ueberschrift in: „zu lehren" richtig angiebt, das Lied sei für das Volk bestimmt, um von ihm gelernt zu werden, die Gemeinde oder das Volk ist personificirt wie 65, 4. 66, 13 f. — V. 7—14 kehren als Ps. 108, 7—14 mit einigen Varianten wieder.

---

1. Dem Vorsteher, auf die Lilie des Gesetzes, ein Geheimniss von David, zum Lehren; 2. als er besiegt hatte Aram der beiden Flüsse und Aram Zobah und Joab zurückkehrte — und Edom schlug, im Salzthale, zwölftausend.

3. Gott, verworfen hast du uns, hast uns zerrissen!
Gezürnt du hast! — Mögst wieder her uns stellen!

Die Ueberschrift. Die Worte: „auf die Lilie des Gesetzes" deuten auf den Inhalt hin. עדות Zeugniss (vgl. zu 19, 8) ist immerdar das Gesetz (auch 80, 1), niemals Offenbarung. Hier bezeichnet es gradezu das göttliche Gesetz in den Büchern Mose's, wie 2 Kön. 11, 12. Lilie, שושן, ist Bezeichnung der Lieblichkeit, vgl. zu 45, 1. „Lilie des Zeugnisses" bezieht sich also auf etwas Liebliches im Gesetze und zwar hier auf die lieblichen Verheissungen, welche in dem Gottesspruch v. 8—10 aus dem Gesetze entnommen sind. — Zu lehren deutet an, dass das Lied bestimmt ist, vom Volke gelernt, also als Gemeindelied benutzt zu werden. Man sollte die Hoffnungen des bedrückten Israel namentlich dem Gedächtnisse des jungen Geschlechtes einprägen. Vgl. Dt. 31, 19 m. 2 Sam. 1, 18. — נצה Q. zerrauft oder zerzaust = besiegt sein, Jer. 4, 7 und so auch im Niph., also im Hiph. zerraufen oder zerzausen = besiegen. — Die folgende geschichtliche Angabe, welche übrigens richtig angiebt, das Lied beziehe sich auf eine erlittene Niederlage und neue Siege, ist aus 2 Sam. 8, 3 f., vgl. 1 Chr. 18, 3 f., geschöpft und diese geschichtliche Beziehung wohl nur daraus errathen, dass v. 11 Edom erwähnt ist. Einige scheinbare Widersprüche der Ueberschrift mit den geschichtlichen Berichten könnten sich allerdings ausgleichen lassen. In diesen lesen wir nichts von „Aram der beiden Flüsse", d. i. Mesopotamien, doch herrschte nach 2 Sam. 10, 16 der König von Aram Zobah (Ken. I. 222) wirklich auch über die Aramäer jenseits des Euphrath oder in Mesopotamien. Ferner siegte nach 2 Sam. 8, 13 David, nach 1 Chr. 18, 12 Joab's Bruder, Abisai, hier Joab, allein dieser dreifache Bericht über eine und dieselbe Thatsache liesse sich so vereinigen, dass im B. Sam. dem Könige zugeschrieben wird, was die beiden Brüder, als seine Feldherrn, vollbrachten. Statt 12000 haben endlich die anderen Berichte 18000 Mann, nach Einigen läge hier ein Schreibfehler zum Grunde, nach Andern wäre eine verschiedene oder ungefähre Berechnung anzunehmen.

V. 3: In den beiden ersten Zeitwörtern ist eine Steigerung vorhanden, das dritte enthält von den beiden andern und somit tritt תשובב לנו

4. Erschüttert hast du die Erd', zerspalten sie,
Heile ihre Brüche, denn sie wanket!
5. Du liessest schauen das Volk Schweres,
Hast uns getränkt — mit Taumelwein;
6. Du gabst deinen Fürchtigen ein Panier,
Sich zu erheben ob der Wahrheit. [Pause.]

---

zunächst nur dem אנפת gegenüber. Relativ können die beiden ersten Vbb. nicht aufgefasst werden; wohl ist diess v. 12 deutlich geboten allein hier durch nichts angedeutet. — זנח wie 43, 2. 44, 10. 74, 1. — In פרץ, zerreissen, zerbrechen, erscheint Israel unter dem Bilde einer Mauer oder belagerten Stadt, wie Richt. 21, 15 vgl. Hi. 16, 14. 30, 14, und das Vb. steht wie 2 Sam. 5, 20 f. פָּרַץ פֶּרֶץ בְּ, das. 6, 8, einen Riss reissen in, eine Bresche machen in. — Dass die zweite Person Impf. תשובב לנו als Bitte aufzufassen sei (vgl. zu 7, 10), zeigt deutlich v. 4, wo im ersten Gl. das „du zürnest" wieder aufgenommen wird, im zweiten aber die Bitte folgt, zu welcher er v. 7. 13 zurückkehrt. שובב steht nicht wie 23, 3, vgl. 19, 8, sondern zurückführen, in den früheren Zustand, d. h. wiederherstellen, wie Jes. 58, 12, und dabei ist ein Object zu ergänzen, etwa: das Heil, das du uns im Zorne genommen hast. Für Accusativzeichen ist ל weder hier, noch 25, 18. 34, 4. 69, 6 zu halten. — — V. 4 und 5 führen das: „du zürnest" v. 3 weiter aus, das zweite Gl. v. 4 kommt auf die Bitte v. 3 a. E. zurück. V. 4 ist das Bild vom Erdbeben entlehnt (vgl. הראיש 18, 8), um die Verwüstung und Zerrüttung des ganzen Staates zu schildern. Somit ist ארץ nicht speciell das jüdische Land, sondern die Erde, aber bei: „erschüttert hast du — zerspalten sie" denke man hinzu: bei uns. — Zu רפה f. רפא vgl. zu 4, 7. — Der Plur. שברים (vgl. קְרָבִים) ist schwerlich vorexilisch. — — V. 5: הריעה schauen lassen f. erfahren lassen („grosse und böse Nöthe") auch 71, 20. — In יין תרעלה ist Apposition zweier Nom. im *St. absol.*, statt des *St. c.* Ew. §. 515, oder, nach anderem Ausdruck, die beiden Worte müssen als eine Art von Nom. Composit. betrachtet werden, wie ענוה־צדק Ps. 45, 5 vgl. 68, 16. Bekannt ist das Bild vom Becher als das des Schicksales, vgl. zu 11, 6; der Taumel aber, den der Genuss des göttlichen Weines oder Zornbechers hervorbringt, bedeutet zwar hier zunächst, da im Taumel alle Körperkraft gelöset ist, einen elenden und hülflosen Zustand, aber zugleich, wie die prophetischen Stellen deutlich lehren, die Wirkung des Unglücks auf das Gemüth: Zweifel, Furcht, Verzagtheit, Verwirrung, Verzweiflung und diess Bild vom Taumelwein. Vgl. Ps. 75, 9. Gesenius zu Jes. 51, 17. Ewald in Apoc. S. 244. Knobel Proph. I. 373 f. — — V. 6 ist nur lose angereiht, nachdrucksvoller und deutlicher wäre: ואתה נתת. Er begründet die wiederholte Bitte v. 3 u. 4 Gl. 2 und erweiset den unseeligen Zustand des Volkes 2—5 als einen vom Volke unverschuldeten, da Gott selbst ein Panier dem Volke zum Aufstande für die wahre Religion aufgepflanzt habe und durch williges Folgeleisten das Volk in so tiefes Elend gerathen sei. להתנוסס ist abzuleiten von נסס (= נצץ denn: sich erheben ist = glänzen, da das sich Erhebende das Hervortreten des Glänzenden gegen das Dunkle ist) und man muss übersetzen: sich zu erheben. Diese reflexive Bedeutung hat das Hithpoel auch Sach. 9, 16 und auf diese Ableitung führt

7. Auf dass sich retten mögen deine Geliebten,
O hilf mit deiner Rechten und erhör' uns!
8. Gott hat geredet in seiner Heiligkeit: —
„Frohlocken will ich! Theilen will ich Sikhem
Und messen Sukkoth's Thal!

---

auch das danebenstehende, von derselben W. stammende נֵס eigtl. das Erhabene = Panier. Zum Wortspiel vgl. hier die Einl. — קְשֹׁט ist Spr. 22, 21 und im Chald. (קְשׁוֹט, קְשׁוֹטוֹת) die Wahrheit (Dan. 4, 47), hier zu verstehen von der wahren Lehre, der Religion, wie ἀλήθεια Sir. 4, 28, deren Märtyrer die Juden wurden. Die Lesart der LXX. קֶשֶׁת vor dem Bogen, wobei man להתנוסס von נוס ableitet, ist nur erleichternde Conjectur. — מפני steht wie Jes. 10, 27 u. ö. — —

V. 7: In dem Gedanken v. 6 lag eine Berechtigung zu erneuerter, lebhafter angehobener Bitte. Deine Geliebten, vom Volke. Als Geliebter Gottes wird Benjamin Dt. 33, 22 genannt und man vergleiche Salomo's Namen: Jedidja. 2 Sam. 12, 25. Vgl. Ps. 45, 1. — ימינך f. בימינך. Vgl. zu 3, 8. Rechte, als Sitz der Kraft, 18, 36. 44, 4. 63, 9. — K'tib: עֲנֵנוּ, wie auch Ps. 108, 7; Q'ri: עֲנֵנִי, weniger gut zum ersten sich eignend und nach v. 11 gebildet. — — Zum Troste und gleichsam als Erhörung der Bitten v. 3. 4. 7 erinnert der Dichter an eine göttliche Verheissung v. 8—10, auf welche er v. 11 den muthvollen Entschluss des Volkes gründet. Wir zweifeln nicht, dass v. 8—10 wirklich Worte Jahve's folgen, so dass nach דבר ein לאמר hinzuzudenken ist. Der S. bringt ein älteres Orakel und beruft sich darauf; in diesem Gottesspruche ist aber nur der Gesammtinhalt der Verheissungen Gottes im Pentateuch in Bezug auf den Besitz des Landes und auf die Siege über die benachbarten Völker zusammengefasst; so hat es auch der Verf. der Ueberschrift in den Worten: „auf die Lilie des Zeugnisses" verstanden. Der Prophet stellt sich aber in die Zeit vor Austheilung des Landes, in die mosaische Zeit, daher: „ich will theilen" und: „ich will messen." Die Beziehung auf den Pentateuch ergiebt sich auch daraus, dass v. 9 der Segen Jaqob's Gen. 49 wörtlich benutzt ist, ausser dem Dt. 33 und der Segen Bileam's. V. 8 und 9 schildern Gott als Besitzer des ganzen heiligen Landes, v. 10 als Sieger über die benachbarten Völker. Jene besagen, dass die Feinde dem Volke Israel nichts nehmen können, dieser, dass die Feinde dem Jahve unterworfen sein werden. Ist in dieser Weissagung von dem bevorstehenden, ersten Besitz die Rede, so in der Anwendung derselben auf die makkabäische Zeit von dem wiedererlangten Besitz, und somit lag für die Zeitgenossen darin Trost und Zusicherung der Erhörung. — בקשו ist wie Am. 4, 2. Ps. 89, 36 zu fassen: in seiner Heiligkeit d. i. als der Heilige, vgl. 22, 3, darin liegt die Bürgschaft für die Unwandelbarkeit Gottes und die Sicherheit seiner Zusage, vgl. Num. 23, 19. — Ich will frohlocken, nämlich über den Besitz, der v. 8 u. 9 geschildert ist, und über den Sieg v. 10. — „Ich will theilen (austheilen) und messen (vermessen)" deutet an, dass Gott, als Besitzer des Landes, frei damit schalten und walten kann, dass es ihm Niemand entreissen wird und es unantastbar bleibt. In den Ausdrücken stellt sich der Redende in die Zeit, da das Land vertheilt wurde. Vgl. Jos. 13, 7. 18, 5. Der Sinn ist also: Das ganze Kenáan, oder nach dem individualisirenden Ausdruck: Sikhem (in Ephráim, unter dem Berge Garizim) und Sukkoth (in Gilead) will ich in unantastbaren und freien Besitz nehmen. Durch Sikhem und Thal

9. Mein ist Gilead und mein Manasse —
Und Ephráim [ist] die Wehr meines Hauptes,
Juda — mein Scepter!
10. Moab mein Waschtopf!
Auf Edom werf' ich meinen Schuh,
Ob mir, — o Philistäa, juble!"

Sukkoth wird das ganze cisjordanische und transjordanische Land bezeichnet, vielleicht als die reizendsten Punkte des Landes diesseits und jenseits des Jordan, vielleicht aber auch mit Berücksichtigung von Gen. 35, 17. 18, wo Sukkoth die letzte Station im transjordanischen Lande, Sikhem im cisjordanischen ist. Dass Gott aber dieses ganze Land an Israel austheilen und vermessen will, versteht sich von selbst und bedurfte keiner besonderen Erwähnung. — — V. 9 nennt nun beide Länder nach ihren Haupttheilen, Gilead und Manasse jenseits, Ephráim und Juda diesseits des Jordan. Die Erwähnung des ersteren in der Makkabäerzeit erklärt sich daraus, dass eben ein älteres Orakel vorliegt. Vor לי מנשה lässt Ps. 108, 9 die Cop. aus. Um das heilige Land im engeren Sinn des Wortes auszuzeichnen, erhalten Ephráim und Juda schmückende Beiworte. Ephráim (ist d. i. ist und bleibt) die Veste oder Wehr meines Hauptes, was — da Gott hier als Kriegesmann erscheint, wie auch das entsprechende Scepter im Folgenden zeigt — s. v. ist als: Helm und man darf nicht nach 27, 1 erklären. Juda (ist oder bleibt) Feldherrn- oder Herrscherstab, מחקק, nach Gen. 49, 10, wofür Num. 24, 17 שבט, vgl. Ken. I. 590. Anm. 1. — — V. 10: Nun wird Gott als Sieger über die Nachbarländer, die in niedriger Sclavenschaft erscheinen, geschildert. Um sie zu bezeichnen, schreitet der S. vom Osten (Moab) zum Süden (Edom) und nach Westen (Philistäa) vor. Die beiden Bilder der beiden ersten Glieder sind Bilder der Unterwürfigkeit und Verachtung. Moab soll dem Herrn, wie ein Waschbecken, ein verächtlich Geräth (Herod. 2, 172) dienen und Edom soll wie der niedrigste Sclav sein, der dem Herrn im Orient, bevor er sich zu Tische setzt, die Füsse waschen muss, und dem man vor Eintritt in das Gastzimmer die Schuhe oder Sandalen zuwirft. השליך על Jemandem zuwerfen, wie mit אל 1 Kön. 19, 19. Nach Aa. soll der Sinn der Worte sein: „ich nehme von Edom Besitz", allein der Parallelismus mit dem zunächst Vorhergehenden und dem Folgenden verbietet diess. Auch wäre Ruth 4, 7 keine Parallele. Das Ausziehn des Schuhes hat dort eine ganz andere Bedeutung, als sie hier möglich wäre. S. über Ruth a. a. O. und Dt. 25, 19. Redslob in der Leviratsehe der Hebr. S. 19 f. — התרועע ist wie 65, 14 jubeln und hier nach 2, 11 (das. Anm.) zu verstehen. In פלשת ist das Volk als eine Mehrzahl gedacht, daher das Hithp.: um die Wette jubeln (von mehreren Personen gesagt), wie Gen. 42, 1. התראה sich immerfort ansehen, und das Hithp. von שעה Jes. 41, 23 vgl. v. 10. Ps. 108, 10 findet sich die Variante: עלי פלשת אתרועע „über Philistäa werde ich jubeln." — Werfen wir nun noch einen Blick auf die Erfüllung dieses Gottesausspruches in der Makkabäerzeit, so sehen wir, dass der S. mit vieler Genauigkeit den Schauplatz von Juda's und seiner Brüder letzten und noch zu erwartenden Thaten angiebt. Schon vor der Niederlage des Asarja und Joseph (1 Macc. 5, 56—62), worauf hier vv. 2—6 rücksichtigen, hatte Simon, der Bruder Juda's, Siege in Galiläa erfochten (1 Macc. 5, 21—23). Juda selbst in Gilead (ebd. v. 24—54). Der Muth und die Thatkraft

11. Wer wird mich führen zur festen Stadt,
Wer leitet mich bis Edom?
12. Bist du es nicht, o Gott, der uns verworfen
„Und nicht ausziehst, o Gott, — mit unsern Heeren?“
13. O gib uns Beistand vor dem Dränger,
Denn eitel — ist Menschenhülfe.
14. In Gott wir wollen Macht erwerben
Und Er — wird zertreten unsre Dränger!

---

der Makkabäer war aber durch die Niederlage Joseph's und Asarja's, welche hienach erfolgte, nicht gebrochen und Juda besiegte danach die Edomiter (ebd. v. 65), nachdem er diese und die Ammoniter schon einmal besiegt hatte (ebd. v. 3. 6 ff.). Unmittelbar nach Edom, welches hier v. 10 genannt ist und wohin das Volk nach v. 11 ziehen will, bekriegte er auch die Philister (a. a. O. v. 66 ff.). Die Völker, welche hier v. 10 mit solcher Verachtung genannt werden, hatten also ihre Besiegung zur Zeit noch zu erwarten. — —

Fussend auf den Gottesspruch v. 8—10 fragt nun in v. 11, der durch ein also angeschlossen werden kann, der S. im Namen des Volkes oder vielmehr dieses selbst: wer Führer sein wolle? Das Volk ist bereit, Edom anzugreifen und (12—14) mit Gottes Hülfe wird es siegen. Juda beschloss nämlich nach der Niederlage Asarja's und Joseph's, die Heiden von neuem anzugreifen, und zwar wandte er sich sogleich gegen Süden, gegen die Edomiter und eroberte Chebron, 1 Macc. 5, 65. — Die feste Stadt (עיר מצור worüber 31, 22) ist offenbar nach dem zweiten Gl. eine Stadt in Edom. Allgemein ist gemeint: die edomitische Hauptstadt Bozra (Jes. 63, 1) und andere Felsenstädte, wodurch die Edomiter so sehr gefährlich waren. — Im Pf. נחני spricht die zuversichtliche Hoffnung. — — V. 12: הלא ist lebhafte Beantwortung der vorhergehenden Frage; vor זנחתנו ergänze man יאשר Niemand anders als Gott wird uns führen; der uns eine Niederlage (vgl. v. 2—6) erleiden liess, er kann uns auch wieder Sieg verleihen. — Die Worte ולא תצא וגו׳ sind ausdrückliche Beziehung auf 44, 10 und daher entlehnt, des Sinnes: du, von dem es früher hiess, „du ziehst nicht aus mit unseren Heeren“. Daraus erklärt sich auch am besten der Gebrauch des Impf. — — V. 13: עֶזְרָת seltnere und spätere Femininalform. S. zu 16, 6. — Das Vav vor שוא ist explic. wie 7, 10. 55, 20. — — V. 14: עשה חיל wie 108, 14. 118, 15. 16 ist: Macht schaffen, erwerben; in Gott d. h. in ihm sich tapfer zeigen. So nach dem Parall. mit: „er wird zertreten“. Vgl. Num. 24, 18 und dazu Hengstenberg's Bil. S. 185. — Zu והוא יבוס צרינו vgl. 41, 6.

LXI.

Das Lied wird v. 5 durch Selah getheilt und zerfällt in zwei Strophen: v. 2—5; 6—9. Der S. befindet sich am Ende der Erde (v. 3), fern vom Heiligthume (5) und fleht um Errettung. Er begründet seine

Bitte darauf, dass Gott sich zu aller Zeit als seine Zuversicht und sein Schutz bewährt. Er will sich wieder der Gnade Gottes (in seiner Nähe, im Heiligthume) erfreuen, v. 2—5. Dieser Entschluss wurzelt in der festen Zuversicht, dass Gott seine Gebete erhört: das Erbe der Gottesfürchtigen gewährt (die nun Fernen wieder Theil haben lässt am Lande der Väter) und den König (von dem die Gewährung zuversichtlich erhofft wird) segnet. Gott wird diesem das längste Leben schenken und der König wird unter der schützenden Obhut Gottes wohnen. In dieser Hoffnung will der S. immerdar dem Herrn lobsingen, um dadurch seine Gelübde zu bezahlen, v. 6—9.

Auch dieses Lied hat keine individuelle Beziehung, sondern ist im Namen des Volkes, oder der mit dem S. leidenden Volksgenossen, der „Fürchtigen Gottes" v. 6, gesungen. Bei persönlicher Beziehung hat man angenommen: der S. sei ein Priester oder Anführer einer Colonie gewesen, was aus v. 5 unerweisbar ist. S. zu 15, 1. Eben so wenig geht aus Ps. 63, 12 (dessen Verfasser mit dem unseres Liedes sicher identisch, s. daselbst) aber auch hervor, der S. sei um verläumderischer Feinde willen ausgewandert, vielmehr leidet der Redende nach Ps. 61 und 62 im fremden Lande selbst von ihnen. — Der S. — oder vielmehr das Volk, in dessen Namen er redet — ist nach v. 3 im fernen Lande („am Ende der Erde"), er hofft mit fester Zuversicht auf Heimkehr und den Wiedergenuss des Heiligthums, v. 5 u. 6 Gl. 2, er erwartet solches (— so lehrt der Zusammenhang —) zunächst vom Könige, dem dafür v. 7 f. Segen verheissen wird. Hitzig hat angenommen, bei den hier und Ps. 62—64 (welche sicher demselben Verfasser und Zeitalter angehören) klagenden, sei an eine Colonie Juden zu denken, welchen die ersten Ptolemäer oder Seleuciden Wohnsitze angewiesen hätten. Allein, ebensowenig wie zu Ps. 56—58, können wir auch hier diese geschichtliche Beziehung gelten lassen. Davon, dass Gott den Juden eine ירשה im fremden Landen gegeben habe und zwar durch Vermittlung des Königes, so dass also dieser, dem Willen Gottes gehorchend, den Juden Besitzthum anwies, — davon ist v. 6 nicht die Rede, vielmehr ist die ירשה dort nicht ein Besitz im fremden Lande, sondern das jüdische Land selbst, auch spricht der S. dort von der gewiss erhofften Zukunft, nicht im Sinne der Vergangenheit. Ferner lassen sich Aussprüche über den König, wie hier v. 7—9 und 63, 12 in der ersten Zeit der Ptolemäer und Seleuciden, wenn diese auch milde regierten, von einem frommen Israeliten gar nicht begreifen (Ps. 72, 17 ist keine Parallele, denn die Stelle ist messianisch). — Dass die hier gezeichneten Feinde auch Heiden seien, ist nach 61, 3 i. A. wahrscheinlich. Sie werden geschildert als Leute, welche Lüge, Ränke, Verläumdung und Arglist übten, 62, 5. 63, 12. 64, 6. 7 und dadurch gradezu den Untergang des Gerechten bezweckten, vgl. 62, 4. 5. 63, 10. 64, 2. Die hier Klagenden mögen also solche sein, welche etwa von den Assyrern hinweggeführt waren. Die Zeit des bestehenden Königthumes setzen Ps. 61, 7—9. 63, 12 sicher voraus, aber wohl die letztern,

da auch die Sprache wenigstens kein frühes Zeitalter verräth. Man vgl. zu v. 5 (עולמים) und v. 3 (עטף) und als einen Leser der Sprüche verräth sich der Vf. v. 4.

---

1. Dem Vorsteher. Nach einem Liede David's.

2. O höre, Gott, mein Flehn,
   O merk' — auf mein Gebet!
3. Von dem Ende der Erde zu dir ich rufe,
   Da schmachtet mein Herz,
   Auf einen Fels, der mir zu hoch, wollst du mich führen.
4. Denn du bist meine Zuversicht,
   Ein starker Thurm — vor'm Feinde.
5. Weilen will ich in deinem Zelte Ewigkeiten,
   Trauen auf den Schirm — deiner Flügel.
6. Denn du, Gott, hörest auf meine Gelübde:
   Giebst das Erbe — der Fürchtigen deines Namens.

V. 1: Zu על נגינת ל' vgl. die allgem. Vorbemerkungen. — V. 2: Vgl. 5, 2. 3. 17, 1. — V. 3: Vom Ende der Erde (vgl. 135, 7. Jer. 10, 13. 51, 16) d. i. von ihrem äussersten Orte, Dt. 28, 64, wo das Ende des Himmels ist, Dt. 4, 32. Jes. 13, 5. Der S. ist im fremden Lande und fern vom Angesichte Gottes, da ist es ihm, als wäre er an das fernste Ende der Erde verbannt. — Das Vb. fin. Q. עטף (worüber Tuch zur Gen. 30, 42) in der Bedeutung hinschmachten findet sich zuerst Jes. 57, 16. — Auf einen Berg, der mir zu hoch, den ich aus eigener Kraft nicht ersteigen kann. Vgl. zum Ausdruck 65, 4. — — V. 4: Das Pf. היית steht wie 59, 17. 63, 8 im Sinn des Praes. Gott ist ihm stets eine Zuversicht. — מגדל־עז, von Jahve ausgesagt, nach Spr. 18, 10 (Vgl. Ps. 31, 3. 22. 62, 8. 63, 3). — אויב collect. wie 64, 2. Auch 63, 11 i. A. ist von dem Feinde, wie von einem Einzelnen, die Rede, doch erweitert sich dort die Rede sogleich zum Plur. — — V. 5: Zu אגורה באהלך vgl. zu 15, 1. 27, 4. 5. 63, 3. Der S. spricht energisch den Entschluss aus: ich will weilen, da es seine feste Zuversicht ist, dass er weilen wird. — Der Plur. עולמים, Ewigkeiten f. ewig, ist spät und zuerst Jes. 26, 4. — Zu אחסה בצל כנפיך vgl. 17, 8. 36, 8.

Der v. 5 ausgesprochene Entschluss ist die Frucht innerer Zuversicht und so begründet die zweite Strophe v. 6—9 die erste. Der S. fühlt für sich, dass Gott seine Gelübde (d. i. Gebete mit Gelübden), welche er um die Rettung gethan und nach v. 9 bezahlen will, erhört. Was der Inhalt jener Gelübdsgebete war, besagt das Folgende, daher nach נדרי ein Doppelpunkt zu denken ist. Jene Gebete betrafen nicht allein das Heil des dem heimischen Boden entfremdeten Volkes, sondern auch das des Königes. Gott (6 b.) giebt (gewährt) das Erbe seiner Fürchtigen, das heilige Land — somit also die Heimkehr — und segnet dafür den König, durch dessen Vermittlung jenes Heil bewerkstelligt wird. Nur so gefasst, hangen v. 7 ff. mit dem Vorigen auch innerlich und klar zusammen. — Die Pff. שמלת und נתת sind Ausdruck fester und gewisser Zuversicht. — Das Erbe der Fürchtigen u. s. w. ist das heilige Land, das Gott seinem Volke gegeben hat und auch nun geben wird,

7. Tage zu den Tagen des Königes wirst du häufen,
Seine Jahre — wie Geschlecht und Geschlecht.
8. Thronen wird er ewig vor Gott,
Gnad' und Wahrheit — bestelle, dass sie ihn behüten.
9. Also will lobsingen ich deinem Namen für ewig,
Dass ich zahle meine Gelübde — Tag für Tag.

---

in dem er durch Vermittlung des Königes die Heimkehr zulässt. ירשה steht z. B. Jos. 12, 6. 7 vom Besitze eines Landestheiles, hier vom ganzen Lande (wofür נחלה). Die Verdopplung יְרֻשָּׁה statt der Dehnung יְרוּשָׁה ist häufig. Vgl. פְּקֻדָּה f. פְּקוּדָה; צַמִּים (Hi. 5, 5) f. צָמִים; חֲרֻלִּים f. חֲרוּלִים u. Aa. Hupfeld's Combination von ירשה f. ארשה Wunsch Ps. 21, 3 ist hier zu kühn. — Zu יראי שמך vgl. 60, 6. Man sieht hier deutlich, dass der S. im Namen des Volkes redet; er schliesst sich selbst mit unter die Fürchtigen ein. — — V. 7: Zum ersten Gl. vgl. 21, 5. — Zu שנותיו ist wiederum תוסיף aus dem Vorigen zu ergänzen. Vollständig würden die Worte lauten: תוסיף ימים על שנותיו. — Wie Geschlecht und Geschlecht, d. h. dass sie an Dauer einer ganzen Reihe von Geschlechtern gleichkommen. — — V. 8: Vor Gott d. i. unter seinem Schutze, seiner Obhut, vgl. zu 56, 14. Wegen der Anrede an Gott v. 7 u. 9 sollte man vor dir erwarten, allein die Wiederholung des Nom. st. des Pron. ist nicht selten. Vgl. zu 45, 6. — Gnade und Wahrheit erscheinen hier persönlich als Diener Gottes. Vgl. 40, 12. 57, 4. — Bestelle ist zuversichtlicher gesprochen als: du wirst bestellen. Aehnlich steht der Imper. 2 Sam. 7, 29. — ויִנצרהו f. וינצרהו. Vgl. zu 37, 3 (27). 50, 14 f. 51, 10. 16. — — V. 9: כן also, steht wie 63, 3. 5. Also, d. h. in dieser Hoffnung, dass du erhörst, warum ich in meinen Dankgelübden gefleht (v. 6) — will ich beständig Gott dafür lobsingen und durch diesen Preis und Dank meine schon oft gethanen Gelübde (v. 6) bezahlen. (Vgl. zu 22, 26). Der Inf. c. mit ל wird häufig gesetzt, um eine nähere erklärende Bestimmung zu der Handlung des Vb. fin. auszudrücken, ähnlich dem lat. *Gerund. in do.* Ps. 62, 10. 63, 3. Gen. 2, 3. 1 Sam. 20, 20. 36. 2 Sam. 18, 29. Hi. 31, 33. Jer. 46, 13 u. ö. Vgl. Ew. §. 544.

LXII.

Drei Strophen: v. 2—5; 6—9; 10—13 und Zwölfzahl der Vv. Die erste und zweite Strophe schliessen mit Selah; der Grundgedanke, mit dem die erste Strophe (v. 2 u. 3) beginnt, findet sich auch zu Anfang der zweiten (6 u. 7) wieder und jede Strophe beginnt mit dem einschränkenden und ausschliessenden אך. — Die Seele des S. sucht und findet nur in der entschiedenen Richtung auf Gott Ruhe und Frieden, denn von Gott kann dem S. sein Heil kommen, nur Gott ist sein Heiland, der S. kann bei allem Elend nicht völlig zu Grunde gehn. Er weiset dann nach, was ihn veranlasst, einzig bei dem Herrn Schutz zu suchen.

Die Feinde dringen alle auf ihn ein, auf ihn, den Einen, der ihren wiederholten Angriffen kaum noch wiederstehen kann. Ihr ganzes Trachten ist einzig darauf gerichtet, ihn von der Höhe seiner geistigen Ueberlegenheit in den Staub herabzustossen, und dazu bedienen sie sich des schändlichsten Mittels, der Lüge, v. 2—5. Doch der S. wendet sich schnell von dem Feinde ab und ermahnt seine Seele, die Ruhe einzig in Gott zu suchen, denn von ihm kommt, was er hofft, das Heil, nur Gott ist sein Heiland. Der S. wird nicht wanken, seine Hülfe ruht auf Gott, dieser ist seine Zuversicht. So ermahnt er denn seine Volksgenossen, gleich ihm zu aller Zeit, auch in der bedrängtesten Lage, auf den Schutz des Allmächtigen zu vertrauen, 6—9. Er ermahnt sie, nicht ihr Vertrauen zu setzen auf schwache, hinfällige Menschen, auch nicht auf Bedrückung Anderer, nicht auf Raub oder auch auf Reichthum, wenn sie ihn auch nicht gewaltthätig an sich gerissen haben. Der Grund ist: dass Gott wiederholt bekannt gemacht hat, Er sei mächtig, im Gegensatz zu allem Irdischen. Gott hat aber auch Gnade, denn er vergilt einem Jeden nach seinem Werke.

Die Verwandtschaft dieses Liedes mit dem zunächst vorhergehenden und den zunächst folgenden Liedern Ps. 63—66 erweiset sich darin, dass der S. des עז אלהים gedenkt, v. 8. 12 vgl. 61, 4. 63, 2. 66, 3, dann fügt er v. 13 auch dessen Gnade (חסד) hinzu, wie 63, 4, und wenn nach 61, 4 Gott מחסה ihm und den Volksgenossen ist, so auch 62, 9. Dass der S. ein Prophet gewesen sei, geht aus v. 12 (das. Anm.) nicht hervor. Wir werden dasselbe Zeitalter und dieselbe Situation wie in Ps. 61 (vgl. Ps. 56—58) voraussetzen müssen. Hier wird die Bedrängnng von Seiten der Feinde 61, 4, der Mitbürger v. 4 u. 5 geschildert; obwohl sie dem S. äusserlich freundlich begegnen, so ist diess doch nur die Maske der Verstellung, v. 5. In v. 11 redet er, wie v. 9 f., zu Volksgenossen, die gleich ihm von den Feinden bedrängt werden. Uebrigens ist auch dieses Lied, wie 56—58. 61 ein Gemeindelied, doch v. 2—8 zugleich mit Beziehung auf persönliche Erfahrungen des S., welche sich aber alle seine Volksgenossen aneignen konnten.

---

1. Dem Vorsteher über Jedithum, — Gesang David's.

2. Nur zu Gott in Stille meine Seele,
Von ihm, [kommt] mein Heil.

V. 2: Das אך, welches im Liede sechsmal wiederkehrt, ist hier überall nicht das schwächere ja (vgl. 58, 12), sondern steht in seiner gewöhnlichen Bedeutung (vgl. 37, 8) als das energisch ausschliessende nur. Zwischen den einzelnen Vv., welche mit diesem nur beginnen (v. 2. 3. 5. 6. 7. 10) besteht dem Gedanken nach ein Zusammenhang und zwar dieser: Nur in Gott findet meine Seele Ruhe, denn nur Gott ist mein Helfer, da meine Feinde nur darauf sinnen, mich zu verderben. Die Worte sprechen also die allgemeine Lehre aus, dass die Seele bei dem entschiedensten Trachten der Feinde, den Ge-

3. Nur Er ist mein Fels und mein Heil,
Meine Burg, — nicht werde viel ich wanken.

4. Wie lang wollt los ihr brechen auf einen Mann,
Wollet morden ihr Alle
Gleich geneigter Wand, Mauer, die gestossen wird?

---

rechten zu stürzen, nur in der entschiedensten Richtung auf Gott, als des einzigen Helfer's, Ruhe und Rettung finden können. Die Anfangsworte lauten wörtlich: Nur zu Gott ist in Schweigen meine Seele. דומיה adv. wie 58, 2. 65, 2. Schweigen (gänzliches Schweigen) ist der Gegensatz der stürmischen Unruhe und leidenschaftlichen Aufregung der Seele in Gefahr, 42, 6. 65, 2. 131, 2. דומיה, wie Ps. 22, 3. 65, 2. — אל von der Richtung der Seele zu Gott, vgl. 65, 2. — Als Aufruf (vgl. v. 6) sind die Worte des ersten Gl. nicht zu fassen, vielmehr muss gemäss dem zweiten Gl. ein ist vor „Schweigen" ergänzt werden. Obwohl v. 6 parallel unserem V. ist, so sind doch solche Wandlungen (wie dort in: „Nur Gott' schweige meine Seele") in den Refrains nicht selten, vgl. zu 24, 9, und auch hier in v. 7, welcher dem dritten parallel ist, wird רבה ausgelassen. — Gl. 2 begründet nach dem Parall. in v. 6 das erste. Es führt, wie v. 3 aus, dass nur „Gottes die Macht" sei, v. 12. Es folgt v. 13 noch ein zweiter Grund dieser alleinigen Richtung der Seele auf Gott in Gefahr, denn Gottes ist auch die Gnade, er kann also und will auch retten. — — V. 3 begründet das erste Gl. von v. 2 weiter. Die Häufung der Gottesnamen soll anzeigen, dass Gott ihn nach allen Seiten hin und gegen alle Angriffe beschützen könne. Zu צורי vgl. zu 18, 3; zu משגב vgl. 9, 10 f. 18, 3. — Nicht werde viel (sehr) ich wanken d. h. nicht gänzlich zu Grunde gehn, wenn ich auch strauchle, wenn auch meine Feinde mich herabzustossen sich bemühen, v. 5. Zum Gedanken vgl. 37, 24. — רבה adverb., neben רַב, mit weiblicher Endung wie מְהֵרָה. Ew. §. 457. 2. Vgl. zu 65, 10. — — V. 4 u. 5 weiset der S. nach, was ihn äusserlich veranlasst habe, bei Gott allein Ruhe und Rettung zu suchen. עד אנה vgl. zu 13, 2. — הוֹתֵת zerschneiden, zerbrechen von התת, arab. هَتَّ, verw. mit חתת, אתת (wovon אֵת Jo. 4, 10 u. ö.), הדד und גדד. Der St. ist Hapaxleg. und, mit ל verbunden, wahrscheinlich s. v. a. einbrechen. LXX.: ἐπιτίθεσθε ἐπ' ἄνθρωπον, *Vulg. irruitis.* — על איש d. i. auf Einen Mann, im Gegensatz zu „ihr Alle," was auch schon im ersten Gl. zum Vb. hinzugedacht werden muss. — K'tib תְּרָצְחוּ (Pi. von רצח, auch hier morden, wie 42, 11), wie Ben. Ascher und die abendländischen Juden schreiben (vgl. יְחָלְקֵם 1 Chr. 23, 6), statt des regelmässigen Pi. תְּרַצְחוּ, wie Naphtali und die Morgenländer haben. Das K'tib ist wohl ursprünglich; das Wort sollte dem vorangehenden Poel תהותתו verähnlicht werden. Die Dehnung statt der Verdopplung findet sich aber auch sonst, wie der umgekehrte Fall, vgl. zu 61, 6. Zu: „wollet ihr werden" ist als Obj. wiederum איש aus dem Vor. hinzuzudenken. — In gleich geneigter Wand u. s. w. (נטה vgl. 21, 12) ist die Vergleichung nur angedeutet (vgl. zu 18, 34). Der Sinn ist: so dass es sich mit dem Manne verhält, wie mit einer Wand, die sich geneigt hat und den Einsturz droht, wie mit einer Mauer, die wiederholten Stössen nicht widerstehen kann. Der S.

5. Nur von seiner Hoheit trachten sie, ihn zu stossen,
Haben Gefallen an Lüge,
Mit ihrem [seinem] Munde sie segnen,
Doch in ihrem Innern — sie fluchen. [Pause.]

6. Nur Gott' schweige meine Seele,
Denn von ihm — [kommt] meine Hoffnung.

7. Nur Er ist mein Fels und mein Heil,
Meine Burg, — nicht werd' ich wanken.

8. Bei Gott ist meine Hülf' und meine Ehr',
Mein starker Fels, meine Zuversicht — in Gott.

9. Vertrauet ihm in aller Zeit, ihr Leute, —
Schüttet aus vor ihm euer Herz,
Gott — Zuversicht ist uns! [Pause.]

---

selbst vergleicht sich mit der Wand und der Mauer, wie aus יעצו להדיח v. 5 hervorgeht. — Vor גדר wirkt die Vergleichungspartikel noch nach. — Der Art. vor דחויה erklärt sich wie z. B. 19, 11. — Zum Bilde von der einsinkenden Mauer vgl. Jes. 30, 13. — — V. 5 lässt der S. die Anrede und redet von den Feinden. Das nur zeigt, wie entschieden das Trachten der Feinde ist, ihn gänzlich zu stürzen. שׂאת wird v. 8 trefflich durch כבודי, vgl. besonders 4, 8, erklärt. Die Höhe ist die geistliche Hoheit und Ueberlegenheit; von dieser Höhe der persönlichen Würde suchen ihn die Feinde herabzustossen. — In ירצו וגו wird das schändliche Mittel angegeben, dessen sich die Feinde bedienen, um ihren Zweck zu erreichen. Es ist ein Zustandssatz. Das gewöhnlichste wäre, dass derselbe in's Partic. eingekleidet wäre, doch steht auch ohne vorangegangene Negation das Vb. fin., hier wie 107, 5. — בפיו יברכו eig.: mit seinem Munde sie segnen f. mit ihrem Munde. Es ist ein rascher Uebergang vom Plur. in den Sing. und wiederum in den Plural, ein Einzelner wird statt Aller hervorgehoben und dann wieder auf diese zurückgegangen. Vgl. zu 5, 10 und vgl. 63, 11. 64, 9. Spr. 28, 1. Jer. 16, 6 f. In der Uebertragung konnte diese eigenthümliche Licenz nicht wohl wiedergegeben werden. — —

Die vorhergehende Betrachtung der Gefahr diente nur dazu, den S. zu Gott zurückzuführen, daher v. 6 u. 7 die fast wörtliche Wiederholung von v. 2 u. 3. Da aber die Seele doch noch der menschlichen Schwäche unterworfen, auch beim Hinblick auf die so eben geschilderte Gefahr wieder mehr von Unruhe bewegt ist, so muss er ihr zurufen: Nur Gott' schweige (דמם m. ל wie 37, 7) d. h. ihm gehöre dein Schweigen an (nicht der Welt v. 10. 11), schweigend erwarte nur von ihm Rettung. — Meine Hoffnung d. i. was ich hoffe, mein Heil. — — Zu v. 7 vgl. v. 3 und zu v. 2 a. — — V. 8: על über, auf d. i. bei. Gott ist gleichsam das Fundament der Hülfe und der Ehre. Vgl. zu 7, 11. — Zu כבודי vgl. zu 4, 8 und hier zu v. 5. — Zu צור עזי (v. 3. 7 blos צורי) vgl. 61, 4; zu מחסי 61, 4 a. — באלהים in Gott, so dass dieser selbst die Zuversicht ist, vgl. v. 9 und zu 29, 4. — — V. 9: In aller Zeit, also auch in der dringendsten Gefahr. — עם hier allgemein f. Leute, Volksgenossen, wie 45, 13 vgl. 18, 44. — Zu שפך לב vgl. 42, 5. 142, 3. — —

10. Nur Nichtigkeit sind Menschenkinder,
Lüge Mannessöhne,
In der Wagschaal' steigen sie empor,
Sie sind — weniger, denn nichts, zumal.
11. Nicht vertrauet auf Bedrückung
Und bei Geraubtem nicht werdet nichtig,
Vermögen, wenn es sprosst,
Nicht achtet's!
12. Ein Wort hat geredet Gott —
Und zwei, so ich gehört:
Dass Macht ist Gottes.
13. Und dein, o Herr, ist Gnade,
Denn du vergiltst einem Jeden nach seinem Werke.

V. 10 mahnt ab, das Vertrauen (vgl. v. 11) auf unmächtige, nichtige Menschen zu setzen. Vgl. 40, 5. 146, 3. 4. Das ausschliessende אך steht auch hier, wie im Vor. und 68, 7, in der Bedeutung nur, nicht in adversativem Sinne, welchen schon Maurer zu Jer. 12, 1 für אך mit Recht geleugnet hat, obwohl ihn allerdings אכן von derselben Wurzel hat. Vgl. zu 31, 23. — Zwischen בני אדם und בני איש besteht auch hier, wie 49, 3, ein Gegensatz. Mannessöhne wird steigernd gesagt. Vgl. zu 4, 3. — In במאזנים לעלות steht der Inf. erklärend. Vgl. zu 61, 9. Der Sinn ist: sie sind von gar keinem Gewicht, sind ganz nichtig. Vgl. Jes. 40, 17. 41, 24. — מהבל eigtl. vom Hauch, Nichts weg, d. h. weniger als nichts = gar nichts. So erklärt sich auch der Gebrauch der Negationen מאין, מאפס Jes. 40, 17. 41, 24. — — V. 11 mahnt ab, sein Vertrauen auf Bedrückung (= Uebervortheilung) Anderer, auf Raub oder Reichthum zu setzen. — ובגזל אל תהבלו eigtl. werdet nicht nichtig in oder bei Geraubtem, denn wer dem Nichtigen nachgeht, wird selbst nichtig. 2 Kön. 17, 15. Zu אל תהבלו vgl. noch Hi. 15, 29. 27, 12. — חיל ist Vermögen, Dt. 8, 11 ff., Vermögen, welches sprosst (ינוב) d. i. von selbst zuwächst, das also Einer nicht gewaltsam an sich reisst. An Reichthum soll man das Herz nicht hängen, weil er ungewiss ist. 1 Tim. 6, 17. — Nach לב ist בו, auf das abgerissen voranstehende חיל zu beziehen, hinzuzudenken. — — V. 12 folgt der Grund der Abmahnung v. 10 u. 11 und der Ermahnung zum Vertrauen v. 9. Es ist nämlich eine oft bestätigte und gehörte Wahrheit, dass bei Gott allein die Macht sei, im Gegensatz zu allem Irdischen. Ein Wort hat geredet Gott, zwei (hat er geredet), welche ich gehört habe. Er hat geredet d. h. bekannt gemacht, bestätigt, thatsächlich geredet. Eins — zwei (d. h. ein Wort, zwei Worte) hat den Sinn von: mehr als einmal. Die ganze Phrase ist sprichwörtlich und hat den angegebenen Sinn wie die Parall. Hi. 27, 12. 33, 14. 40, 5 beweisen, und man kann daraus nicht erweisen wollen, der Dichter berufe sich hier auf eine Offenbarung, sei also ein Prophet gewesen. זה ש׳ f. אשר ש׳ vgl. zu 9, 16. Bei: so ich gehört ist dem Sinne nach aus dem Vor. zu ergänzen: mehr als einmal, wiederholt. — Zu עז אלהים vgl. v. 8 und 61, 4. — — V. 13: Der S. — denn dieser spricht, wie das begründende zweite Gl. zeigt — fügt, das Wort Gottes ergänzend, noch hinzu, dass Gottes auch die Gnade sei, nicht nur die Macht. Die Gnade muss ihm

eigen sein, denn — wie das Schlusswort besagt — es liegt in seinem Wesen, als dem des Gerechten, dass er Jedem nach seinem Werke vergilt, also — wie er den Frevler vertilgt, so auch — dem Gerechten helfen will, nicht allein helfen kann (v. 12). Vgl. Röm. 2, 6. Apoc. 22, 12. —

LXIII.

Das Lied vollendet sich insofern in der Zehnzahl, als die beiden Strophen: v. 2—6; 7—11 in je fünf Verse zerfallen, doch steht dann noch v. 12, — obwohl er dem Schlusse der ersten Strophe v. 6 entspricht — als Schluss für sich allein. — Der S. verlangt im tiefsten Elende herzlich nach Gott (2). Also, so herzlich nach ihm verlangend und ihn suchend auch in glücklicher Zeit, hat er seine Gnade auch früher im Heiligthume erfahren und die Kraft und Herrlichkeit seines Gottes hat sich an ihm offenbart (3). Warum er einzig den Herrn suche und jederzeit, jetzt und früher, nach ihm schmachte, begründet er (4): denn Gottes Gnade ist besser als Leben oder Heil, das der S. augenblicklich entbehrt. Darum werden seine Lippen ihn preisen. Der S. hebt (5) noch einmal, mit Berücksichtigung der Vergangenheit (3) und um die Gelübde für die Zukunft, welche er (4b.) ausgesprochen, noch zu verstärken, an: also, in so einzig auf Gott gerichteter Gesinnung und Sehnsucht werde er ihm auch, zum Leben oder Heile zurückgelangt, immerdar segnen und Dankgebete an ihn richten; er werde ihn auf's seeligste empfinden und preisen v. 2—6. Der S. geht dann in die Zustände seiner Gegenwart näher ein. Nie kann er seine Gedanken von Gott abwenden, denn nur in ihm fühlt er sich völlig sicher und geschützt, seine Seele hängt dem Herrn an und er hält ihn fest mit seiner kräftigen Rechten. Mögen die Feinde zu Grunde gehen, die nach des S. Leben trachten. Er überlässt sie der göttlichen Rache und Strafe. Der König aber und jeder treue Anhänger Jahve's möge sich Gottes freuen und rühmen, denn der Mund der Lügenredner wird geschlossen (7—12).

Entschieden und zuversichtlich spricht dieses Lied, gleich dem vorigen, das Glück der göttlichen Gemeinschaft in dringender Gefahr aus. Es hindert nichts, ihm eine allgemeine Beziehung zu geben und seine Bestimmung als Gemeindelied vorauszusetzen. Wir erkennen hier dieselbe geschichtliche Situation, welche Ps. 61 u. 62 zum Grunde liegt. Wie der S. 61, 3 am Ende der Erde weilt, so hier v. 2 a. E. im tiefsten Elende und er erinnert sich v. 3, in welcher Gemüthsverfassung (v. 2) er einst das Heiligthum besucht habe, wie er sich auch 61, 5 als einen solchen zu erkennen giebt, der fern vom Heiligthume weilt. Es kann aber nicht bezweifelt werden, dass v. 3 von der Vergangenheit (nicht von der Gegenwart wie v. 7 f.) die Rede sei und dieser V. somit im Gegensatze zu v. 5 u. 6 stehe. Wie er einst im Heiligthume der Gnade

Gottes sich erfreuete, v. 3, so will er sich nach v. 6 auch dort (wie das Bild vom Opfer zeigt) wieder an ihm erquicken. Jedenfalls, wenn v. 12 auch die frommen Verehrer Jahve's überhaupt dem Könige gleichgeordnet werden, spricht sich doch in der besonderen Hervorhebung des Königes eine besonders günstige Gesinnung gegen denselben aus, ebenso wie Ps. 61, 7 f. Die Feinde, 61, 4, sind auch hier v. 12 Lügenredner, wie 62, 5, die nach dem Leben und Verderben des S. trachten 63, 10. 62, 4. 5. 64, 2, und wie Ps. 61 u. 62 sucht er einzig in Gott Schutz vor ihnen. Es kann gedacht werden, dass der S. hier wiederum (wie z. B. Ps. 62) individualisirende Züge aus seiner eigenen schmerzlichen Erfahrung einmischt, dass jene Menschen auch wirklich die Verläumder des Dichters selbst sind. Derselbe könnte dann ein Mann gewesen sein, der sowohl beim Könige als beim Volke in grossem Ansehen stand, da nach v. 12 beide sich Gottes freuen und rühmen sollen, weil er dem S. den Triumph über seine Feinde gewinnen lässt. Die Identität des Verf. von Ps. 61—63 (zunächst) erhellt auch aus dem Ausdruck und dem Sprachcharakter. Man vgl. עזך 63, 3 m. 62, 8. 12. 61, 4 und den Anfang von v. 8 mit 61, 5. Der Inf. mit ל 63, 3 steht wie 61, 9. 62, 10; כֵּן v. 3 u. 5 wie 61, 9. „Im Schatten deiner Flügel" v. 8 wie 61, 5. 57, 2 (wenn die Phrase auch anderweitig in ferner stehenden Pss. wiederkehrt). Ein Zeichen späterer Zeit scheint v. 6 die Verbindung von שׂפתי mit פי in Einem Satze zu sein. (Anders die Parallelisirung beider Worte 66, 14); der Uebergang von ארץ v. 2 ins Masc. gehört späterer Zeit an. Endlich ist v. 9 b. (das. Anm.) schon auf die Erzählung des Ergänzers oder Jahvisten angespielt, was wenigstens kein davidisches Zeitalter verbürgt.

---

1. Gesang David's, als er war — in der Wüste Juda's.

2. Gott, mein Gott bist du —
Ich suche dich,
Es dürstet nach dir meine Seele
Und lechzet nach dir mein Fleisch,
Als im Lande dürr und schmachtend, ohne Wasser.

Ueberschrift. Diese, nach 1 Sam. 22, 5. 23, 14. 15. 24. 25. 24, 2. ist aus v. 2 geflossen, wo nach grobwörtlicher Auslegung von einem Aufenthalte in der Wüste die Rede zu sein schien. Doch auch die Vergleichung von v. 10 a. mit 1 Sam. 23, 5 (וַיֵּצֵא שָׁאוּל לְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשׁוֹ) mochte auf diese Beziehung führen.

V. 2: Mein Gott (אלי) spricht der S., obwohl im tiefen Elende, aus der innigsten Hingabe an Gott. Vgl. 3, 8. 18, 3. 29. 22, 2. 11. — Die Worte צמאה לך נפשי klingen 42, 3 an. — Es schmachtet auch das Fleisch bei der Betrübniss der Seele, wie 84, 3. — Dass die Worte des zweiten Gl. bildlich zu fassen seien, geht unwidersprechlich daraus hervor, dass nach dem Vor. die Seele geistig schmachtet und dürstet, das erhellt aus dem Gegenbilde von der geistlichen Erquickung

3. Also im Heiligthume hab' ich dich geschaut,
Sehend deine Kraft und deine Ehre.
4. Denn besser ist deine Gnad' als Leben,
Meine Lippen werden dich preisen.
5. Also will ich dich segnen in meinem Leben,
In deinem Namen — erheben meine Hände.
6. Wie von Fett und Mark wird ersatten meine Seele
Und mit Jubellippen — loben mein Mund.

---

v. 6 und endlich daraus, dass auch v. 11 ein Bild von der Wüste entlehnt ist und 68, 5 Wüsten, v. 7 das. dürres Land (Wüste) deutlich Bilder für Elend und Bedürftigkeit sind. Im fremden Lande und im Elende schmachtet der Gerechte nach Gott, wie der leiblich Dürstende in der Wüste nach Wasser. Im Lande dürr und schmachtend u. s. w. f. als im Lande u. s. w. Vgl. zu 31, 22. Die Variante בְּאֶרֶץ ist nach Ps. 143, 6 entstanden. ארץ ist hier (vgl. Ew. §. 360. 2) a) mit dem Adj. *fem.* ציה und dem *masc.* עיף verbunden (f. ארץ עיפה וחזק וגו׳ 143, 6. Jes. 32, 3), ganz analog mit 1 Kön. 9, 11, wo רוח גדולה (vgl. zu Ps. 51, 12). Dieser spätere Uebergang des sonst immer weiblich gedachten ארץ in's Masc. findet sich auch Ps. 104, 6, wo das Suff. an כסיתו auf Erde v. 5, nicht auf Fluth geht. Andere, der vermeintlichen Autorschaft David's zu lieb, beziehen עיף (im Sinne von ermattet) und das Folgende auf die Person oder das Fleisch, vgl. 2 Sam. 16, 2. 14. Allein diess geht nach der unumgänglich nothwendigen bildlichen Auffassung schon desshalb nicht an, weil „ohne Wasser", auf die Person bezogen, doch als ein allzu gewagtes und starkes Bild erscheinen würde. — — V. 3: כן also, in dieser Sehnsucht nach dem Herrn (2), — denn von dieser war v. 2 hauptsächlich die Rede, vom Aufenthalte im Elende oder in der Wüste nur als Nebenbestimmung. כן steht wie v. 5. 61, 9. — Wie חזיתך ein Arabismus sein solle (wie Hitzig meint), ist mir nicht begreiflich. Ich habe dich geschaut ist s. v. a. dein Angesicht geschaut 17, 15, d. h. ich habe deine Gnade erfahren. Die LXX. erklärten es durch נראתי את פניך, da sie ὤφθην σοι übersetzen. — Zu: „im Heiligthume" vgl. zu 27, 4. 61, 5. — Der Inf. c. לראות steht wie 61, 9. 62, 10. „Sehend deine Kraft und Ehre", denn wer sich der Gnade Gottes erfreut, an dem offenbart sich die Kraft und Ehre (Herrlichkeit) Gottes. Zu עזך vgl. 62, 8. 12. 61, 4. — — V. 4: Leben = Heil. 16, 11. 30, 6. 36, 10. 42, 9. In der Gegenwart ist das Leben, das Heil vom S. geschwunden. — Die Worte שפתי ישבחוך folgen aus dem Vorigen. Sie verhalten sich zum ersten Gl. wie 42, 9 „bei Nacht ist sein Gesang bei mir" zu dem „bei Tage verordnet der Herr seine Huld." — — V. 5: כן hat hier dieselbe Beziehung auf v. 2 wie v. 3. „Ich will dich segnen" d. i. dich preisen und dir danken, 16, 7. 34, 2. — „In meinem Leben" d. i., wie das מחיים v. 4 lehrt, s. v. a. in meinem Heile, also: wenn mir Leben oder Heil wiedergeschenkt ist. — „In deinem Namen", weil der Dankende sich in denselben versenkt. Vgl. das הגה ב v. 7. Zu „Name Gottes" vgl. zu 5, 12. — Zu נשא כפים vgl. zu 28, 3. Es ist von Dankgebeten die Rede, wie Zusammenhang und Parallelismus lehren. — — V. 6 a.: Fett ist Bild des Segens (65, 12). Zum Bilde vom Opfer vgl. 20, 4 und zu 22, 27. 23, 5. 36, 9. 65, 5. — שפתי f. בשפתי vgl. zu 3, 5. — —

7. Wenn ich dein gedenk' auf meinem Lager:
In Nachtwachen — sinn' ich in dir.
8. Denn du bist Hülfe mir
Und im Schatten deiner Flügel ich juble.
9. Es hängt meine Seele an dir,
Mich hält fest deine Rechte.
10. Doch sie — müssen untergehen, die da trachten nach meiner Seele.
Müssen kommen — in die Tiefe der Erde.
11. Hingeben mög' man ihn in die Gewalt des Schwertes,
Antheil der Schakale müssen sie werden!
12. Und der König wird freuen sich in Gott,
Sich rühmen jeder, der schwöret bei ihm,
Denn geschlossen wird — der Mund der Lügenredner.

V. 7: אם mit Pf. Unter vielen möglichen Fällen wird einer hervorgehoben, wie Hi. 7, 4. Jer. 14, 18. Ex. 1, 16. — „In Nachtwachen" d. h. in ganzen Nachtwachen. Ich kann mich von dem Gedanken an dich nicht losreissen. Aehnlich 139, 18. Bei den alten Israeliten gab es drei Nachtwachen (zur Zeit des N. T. vier), wie aus Richt. 7, 19 erhellt, wo der mittleren Nachtwache Erwähnung geschieht. Die erste Wache wird Klagl. 2, 10 erwähnt, die letzte oder die Morgenwache Ex. 14, 24. 1 Sam. 11, 11. Der Nachtwache wird auch Ps. 90, 4 gedacht. — Zu הגה ב vgl. 1, 2. ב wie hier v. 6. — — V. 8 a. Vgl. 61, 4. היית steht im Sinne des Praes. wie dort und 59, 17. — Zu עזרתה vgl. zu 44, 27. — „Im Schatten deiner Flügel", vgl. zunächst 57, 2. 61, 5. — Das Impf. ארנן, im Sinne des Praes. mit Pf. abwechselnd, drückt ein Pflegen aus. — — V. 9 a.: Wie אחר häufig bei den Vbb. der Bewegung steht und bei denen des Verfolgens, so auch bei denen des Folgens, Gehorchens (הלך אחרי יהוה und im Gegentheil הלך אחרי אלהים), und in diesem Sinne hier. — Zu תמך m. ב, festhalten, vgl. zu 17, 5. — Zu: „deine Rechte" vgl. zu 60, 7. — — V. 10: Das Vav vor המה adversativisch zu 9 b. Nach והמה לשואה muss man יִהְיוּ hinzudenken. „Und sie müssen sein zum Untergange" (das ist שואה auch hier wie 35, 8), mögen ihm anheimfallen. יבקשו f. אשר י׳ So sind die Worte nach dem Parallelismus und dem entsprechenden v. 11 zu fassen. Die LA. לַשָּׁוְא nach LXX. Vulg. verdient keine Beachtung. — Das zweite Glied ist (wie Ps. 21, 10. 55, 16 f. u. ö.) Anspielung auf Num. 16, 31—34 nach dem Jahvisten. Ken. I. XCVII. 566 f. In יגירהו על ידי חרב steht die dritte Pers. impersonell f. Pass. die LXX aber die Grundbedeutung verflüchtigend: *παραδοθήσονται εἰς χεῖρας ῥομφαίας*. Es wird hier der Feind als ein Einzelner gesetzt, dann erweitert sich im zweiten Glied die Rede zum Plur. S. zu 5, 10. 62, 5. 64, 9. Die Phrase: ausgiessen (הגיר) d. h. preisgeben (vgl. הֶאֱרָה Jes. 53, 12) über oder in die Hände des Schwertes, vgl. Jer. 18, 21. Ez. 35, 5. על ידי über, auf Hände, wie nach andern Vbb. des Uebergebens (Gen. 42, 37. 2 Kön. 10, 24) = in die Gewalt. — Zu מנת Theil, hier s. v. a. Beute, Raub, vgl. zu 11, 6. — שעלים stehn hier bildlich als Bewohner der Wüste, wie תנים 44, 20. — —

V. 12: Wenn der König und jeder fromme Verehrer Gottes, der

bei Jahve schwört (נשבע באלהים), d. h. ihm anhängt und ihn verehrt (vgl. Dt. 6, 13. Jes. 19, 18), sehen werden, dass der Mund der Lügenredner (vgl. 62, 5), die den S. nach v. 10 mit falschen Anschuldigungen verfolgen, geschlossen sein wird, dann wird der König sich Gottes freuen (und rühmen), jeder fromme Verehrer Gottes sich Gottes rühmen (und freuen). Der König wird nur indirect in's Gebet mit eingeschlossen. Der Sinn ist: Alle Verehrer Gottes werden sich freuen, auch der König; doch wird dessen Person durch die besondere Nennung besonders hervorgehoben und es ist der Ps. 61 Gemeinte auch hier zu denken. — Zu יתהלל ergänze man aus dem Vorigen wieder באלהים. Der Ps. schliesst wie Ps. 64 mit Parallelisirung von שמח ב und התהלל. Zur Constr. mit ב vgl. zu 5, 12. — Das בו geht nothwendig zurück auf באלהים, welches zunächst vorangeht, auch insofern, als es bei יתהלל zu ergänzen ist, nicht auf den entfernteren מלך. Diess geht schon desshalb nicht an, weil der Schwur beim Könige bei den Israeliten gar nicht vorkommt. Gen. 42, 15. 16 bequemt sich Joseph ägyptischer Sitte an; verschieden 1 Sam. 17, 55. 25, 26. 2 Sam. 11, 11 in der Anrede. Nichtssagend ist der Einwand, dass sonst nur bei Jahve geschworen werde, nicht bei Elohim, denn jener Nationalname erscheint in den Pss. dieser Reihe (Ps. 61—64) nirgends, sondern, mit Ausnahme von 64, 11, immer nur Elohim, worunter ein Israelit in Bezug auf seinen Schwur natürlich den Jahve verstand. Die Schlussworte: „denn geschlossen wird der Mund der Lügenredner" (wie diess geschieht, zeigen v. 10. 11) stehen im Gegensatz zu dem Loose des Sängers, dessen Mund, nach v. 6, mit Jubellippen lobt.

LXIV.

Das Lied, in der Zehnzahl der V., zerfällt in zwei Strophen je zu fünf Versen: 2—6; 7—11. Vgl. Anm. zu v. 7. — Der S. fleht zu Gott, seinen Hülferuf aus dem Grunde eines tiefbekümmerten Herzens zu hören und sein Leben von der furchtbaren Gefahr, womit ihn die Feinde bedrohen, zu bewahren, ihn zu bergen vor ihnen, wenn sie vertraulich das Verderben des Unglücklichen berathen und lärmend ihre Anschläge ausführen. Jene, die seinen Untergang bezwecken, sind verläumderische Menschen, Raubmördern gleich, die dem Wanderer, der sich keines Bösen versieht, in Schlupfwinkeln auflauern, um ihn zu verderben, ohne sich vor Jemandem, vor Gott oder Menschen, zu fürchten. Sie machen ihre bösen Plane gegen den Unsträflichen gegenseitig immer fester, sie erzählen, wie sie dem Unglücklichen Sprenkel bergen wollen und fürchten nicht, dass Jemand auf sie oder ihre bösen Anschläge sehen werde, v. 2—6. Eben sind sie mit ihrem boshaften Plane fertig und wollen den tödtlichen Streich führen, und die Gefahr ist für den Unsträflichen eben desshalb so gross, weil sie ihre Anschläge tief im Innern geheim halten, — da wird plötzlich und gegen alles Vermuthen (darum desto schreckender) Gott den Pfeil des Verderbens auf sie werfen. Die Wunden, welche sie Anderen zu schlagen gedachten,

werden ihnen selbst geschlagen werden. Die Folgen ihrer Verkehrtheit und List werden auf sie selbst zurückfallen. Dieses Gericht wird aber die heilsamsten Folgen haben: es flüchten sich alle die Bewunderer der Bösen, ihre gottlosen Gesellen, aus Furcht vor der Strafe; es fürchten sich alle Menschen, die grosse Masse, Gottes That verkündend und Einsicht in sein Werk erlangend, da sie den Untergang der Bösen gewahren. Alle Gerechte werden sich Gottes freuen, seiner sich rühmen und ihr Vertrauen auf ihn setzen.

Der S. ist derselbe, welchem wir zunächst Ps. 56—58. 61—63 verdanken und gehört denselben Zeitverhältnissen an. Die Feinde, nach 61, 3 auch wohl heidnische, bethätigen auch hier ihre Ränke und Arglist, wie 62, 5. 63, 10. 11. Auch hier ist der S. in Lebensgefahr (vgl. v. 2 „bewahre mein Leben" m. 62, 4. 5. 63, 10), es sind also Menschen, die durch ihre Ränke und Verläumdungen gradezu den Untergang des S. bezwecken. Obwohl das Lied eine allgemeine Beziehung als Gemeindelied hat und allen Unsträflichen (s. v. 5) zum Troste gesungen ist, welche unter der vollendeten Bosheit der Feinde leiden, so sind wir nach v. 2 u. 3, vornämlich aber auch nach dem Beispiel jener Lieder, welche denselben Verf. haben, doch vollkommen zu der Annahme berechtigt, dass auch hier der S. persönlich von den Bösen zu leiden hat und zunächst von seinem eignen Kummer ausgeht. In das Collect. תם v. 5 schliesst er sich mit ein. Die Parallelen mit den zunächst vorangegangenen Liedern sind häufig. Der Parallelismus v. 11 von שׂמח ב und התהלל ist wie 63 a. E.; der impersonelle Gebrauch von יכשילהו v. 9 ist wie יגירהו 63, 11. — תסתירני v. 3 erinnert an סתר כנפיך 61, 5 und צל כנפיך 57, 2. 63, 8. — Der אויב v. 2 steht collect. wie 61, 4. Parallelen zu Ps. 58, welche auf Identität des Vf. führen, vgl. hier zu v. 4 u. 7, und der Anfang v. 11 ist wie 58, 11.

Dem Vorsteher. — Gesang von David.

2. Höre, Gott, meine Stimme,
Vor des Feindes Schrecken — mögest wahren du mein Leben!
3. Mögst du bergen mich vor der Vertraulichkeit der Bösewichter,
Vor dem Lärm — der Uebelthäter,
4. Welche wetzen wie das Schwert ihre Zunge,
Spannen als ihren Pfeil — bitteres Wort,

V. 2: Zu שׂיח vgl. zu 55, 3. — Schrecken des Feindes d. i. Schrecken, Gefahr, womit ihn die Feinde bedrohen. — Aus den Schlussworten ersieht man, dass der S. sich in Lebensgefahr befindet. 62, 4. 5. 63, 10. — — V. 3: סוד und רגשׁ steht auch 55, 15 zusammen. Zu סוד vgl. zu 25, 14. Es ist auch hier die Vertraulichkeit und zwar hier die der Bösen untereinander bei ihren Berathungen, „wo sie böse Plane sich stärken", wie sie den Gerechten verderben wollen. Vgl. 83, 4. Der Lärm (רגשׁה hier nicht lärmender Haufe, wie רגשׁ 55, 15) ist der Lärm bei Ausführung der Anschläge. — — V. 4: Das Pf. im Sinne

5. Zu schiessen in Verstecken den Unsträflichen,
Plötzlich sie auf ihn schiessen — und fürchten nicht.
6. Sie stärken sich den bösen Plan, —
Erzählen, wie sie bergen Sprenkel,
Sie sagen, — wer's sehen werde ihnen?
7. Sie durchforschen Bosheiten.
„Wir sind fertig! Ein durchdachter Plan!"
Und das Innre eines Menschen — und das Herz ist tief.

---

des Praes. wechselt v. 5—7 mit Impf. im gleichen Sinne. Zu: „sie wetzen (schärfen) wie das Schwert ihre Zunge" vgl. zu 57, 5. 22. 59, 8. 52, 4. — דרך חץ nur noch 58, 8. חצם muss dem כחרב entsprechen, ist also zu erklären: „als ihren Pfeil." — Bitteres W. d. i. schmerzliches, verderbliches. Dt. 32, 24. 1 Sam. 15, 32. — — V. 5: Zu לירות במסתרים vgl. 10, 8. 11, 2. — Ueber den Acc. der Person in ירהו vgl. zu 11, 2. — Und sie fürchten nicht, sind ohne Furcht vor Gott (vgl. 55, 20), oder sonst Jemandem, der die That räche. Vgl. v. 6 a. E. Zwischen ירהו und יראו ist wohl eine Paronomasie beabsichtigt. — — V. 6: „Sie stärken sich (d. h. zum eigenen Nachtheil, wie 58, 8. 66, 7, aber Jeder trägt dazu bei; vgl. im Folgenden: „sie erzählen") bösen Plan (Wort), indem sie ihn immer sorgfältiger überlegen und ausbilden. — ספר steht hier wie 59, 13. 69, 27 in der Bedeutung erzählen, und wie das Vb. an letzterer Stelle mit אל verbunden ist, so hier mit dem daraus abgekürzten ל, also eigentlich: sie erzählen (indem sie vertraulich rathschlagen, v. 3) in Beziehung auf das bergen Sprenkel d. h. wie sie Sprenkel (מוקשׁ, vgl. zu 18, 6, als Bild der Nachstellungen) bergen. — Mit dem Pf. אמרו geht die längere Rede, wie gewöhnlich (vgl. hier v. 7), in das Pf. über. Ew. §. 616. — In dem indirect Gesagten (Ew. §. 602): wer's sehen werde ihnen liegt in dem wer der Sinn: Niemand, auch nicht einmal Gott. Vgl. 59, 8 u. Anm. Die Worte sind ebensowenig wie die a. a. O. Worte der Frevler selbst, sondern der S. giebt sie nur, als von ihnen gesagt, wieder. למו geht auf die Bösen selbst in dem Sinne von: ihnen zum Nachtheil, wie im A. des V.

V. 7: Man sollte bei flüchtigem Ueberblick denken, dieser V. gehöre als fortgehende Schilderung noch zur ersten Str., allein das Impf. mit *Vav cons.* würde sich schlecht zum Anfange einer neuen Strophe eignen. Der Gedanke, dass in demselben Augenblick, wo die Bösen eben mit ihrem boshaften Plane völlig fertig sind und schon den Todesstreich führen wollen, plötzlich und Augenblicks das tödtliche Geschoss des Herrn sie selbst trifft, verlangt aber auch, dass v. 8 sich auf's engste an v. 7 anschliesst, um dieses plötzliche Hereinbrechen des Gerichtes zu schildern, und eine Strophentrennung würde die ganze Wirkung aufheben. Endlich würde aber auch, wenn man v. 7 noch zur ersten Str. zöge, die Eintheilung der Zehnzahl in Sechs und Vier befremdlich sein. — Sie durchforschen Bosheiten (עולת nur noch 58, 3) d. h. grübeln mit allem Eifer, aller Sorgfalt über ihre Plane, dass sie so boshaft werden als möglich. — תמנו (f. תמונו, nach ע״ו behandelt, wie Jer. 44, 18. Klagl. 3, 22, wo es nur noch vorkommt) ist für sich allein zu fassen und Ausruf der Frevler. So auch das folgende: חפשׂ מחפשׂ „eine durchforschte Erforschung" d. h. ein durchdachter Plan. Diese beiden Wörter müssen, wie schon die Accente es lehren, enge mit

8. Da schiesst auf sie — Gott einen Pfeil plötzlich,
Es sind ihre Wunden!
9. Da bringt man ihn zu Fall! Auf sie [kommt] ihre Zunge!
Es flüchten sich — alle ihre Bewunderer.
10. Da fürchten sich — alle Menschen
Und kündigen die That des Herrn
Und sein Werk sie verstehn.
11. Freuen der Gerechte sich in Jahve wird
Und er trauet auf ihn,
Und es werden sich rühmen — alle Gradsinnigen.

---

einander verbunden werden, wie בשל מבשל Ex. 12, 7. 8, מוסד מוסד Jes. 28, 16, חכמום מחכמים Spr. 30, 24. — Der Sinn des dritten Gl. ist: was sie im eignen bösen Innern sorgfältig bergen, ist für keinen Andern zu erspähen; um so grösser ist also die Gefahr für den Unsträflichen. Zu קרב das Innere, im Gegensatz zu dem leicht erkennbaren Aeussern, vgl. 5, 10. 49, 12. — Tief d. i. schwerverständlich. Hi. 11, 8. Spr. 25, 3. Ez. 3, 5. Vgl. als Parall. Jer. 17, 9. — — V. 8: Der wichtige Augenblick der Ausführung für ihre geheimgehaltenen Anschläge ist für den Frevler gekommen, da trifft sie plötzlich der Pfeil, den sie selbst eben so plötzlich und unvermuthet (vgl. v. 5) auf den Unsträflichen werfen wollten. In lebendiger Vergegenwärtigung, ja wie schon erfahren, schildern v. 8—11 den sicheren Untergang der Frevler und den endlichen Sieg der Unsträflichen. Vgl. als Parall. 7, 12 f. 57, 7 und Anm. zu 14, 5. — הורה mit doppeltem Acc. Vgl. zu 3, 8. — Den Pfeil, den die Frevler schon spannend anlegten (v. 4), ergreift nun Gottes Hand, denn der Pfeil Gottes (vgl. 7, 14) entspricht jenem Pfeil der Uebelthäter. — פתאם gehört nach den Acc. und nach v. 5, wo es gleichfalls bei הורה steht, deutlich zum ersten Gl. In der Wiederkehr der dort gewählten Ausdrücke tritt hier das Gegenbild desto schärfer hervor. — In den Worten: „es sind ihre Wunden" liegt auf dem Suff. der Nachdruck, der durch מכותם המה noch deutlicher ausgesprochen wäre. Wie der Pfeil, den sie schon anlegten, in Gottes Hand übergeht, so werden die Wunden, die sie Andern damit zu schlagen gedachten, ihnen nun selbst geschlagen, und der Sinn ist in der Kürze wie 7, 15—17. Vgl. hier v. 9: „auf sie kommt ihre Zunge." Im Pf. היו wird die That als schon geschehen dargestellt. — — V. 9: ויכשילהו impersonell wie יגורהו 63, 11. Object ist איב v. 2. Zu dem raschen Personenwechsel vgl. zu 63, 11. Die Folgen der Sünde ihrer Zunge, ihrer verderblichen Lügen und Listen, womit sie Andere nach v. 4, auch den S. selbst, vgl. 63, 10. 12, verderben wollten, kommen über sie. Vgl. 149, 10. 11. Die Redensart ב ראה behält auch hier die ihr eigene Bedeutung: seine Lust an etwas haben (vgl. 54, 9. 59, 11), sich an etwas weiden, es bewundern. Zu dem *St. cstr.* ראה בם vgl. 136, 8. 9. Gen. 24, 21. Jes. 9, 3. Ew. §. 510. Es flüchten sich alle ihre Bewunderer, ihre gottlosen Genossen fliehn, damit sie nicht von der göttlichen Strafe ereilt werden. Vgl. Num. 16, 34. — Zum zweiten und dritten Gl. vgl. 58, 12. — — V. 10: „Es fürchten sich alle Menschen" im Gegensatz zu v. 5 „sie fürchten Gott nicht." Die ganze Masse tritt hier in die Mitte zwischen die Frevler, die Genossen der Bösen v. 9 und die Gerechten v. 11. — — V. 11: Der Anfang wie 58, 11. 63, 12. Das Pf.

cons. וחסה tritt nach Impf. ein, die gewisse Folge ruhig beschreibend. Ew. §. 612. — Zu dem Parall. von שׂמח ב und התהלל vgl. 63, 12. Zu יתהללו ist wiederum ביהוה zu ergänzen. — Zu ישרי לב vgl. 7, 11 u. ö. —

LXV.

Da v. 14 als Schlussvers, die Veranlassung des Liedes enthaltend, für sich allein steht, so vollendet sich das Lied in der Zwölfzahl der Vv., welche in drei Strophen: v. 2—5; 6—9; 10—13 zerfällt. V. 2—9 bilden den Eingang, den allgemeinen Preis des göttlichen Heils und der göttlichen Gnade aussprechend und führen als Uebergang zu dem Hauptinhalte des Ps., den Dank für den in Aussicht gestellten Erndtesegen. — Lob, das die Seele und ihre Unruhe schwichtigt — spendet die Gemeinde auf Zion jeder Zeit für seine Gnade und sein Heil dem Herrn und bezahlet ihm ihre Gelübde. Als ein lebendiger Gott erhört er die Gebete, zu ihm kommt Alles was Mensch heisst, um aus dem unversieglichen Born seines Heiles zu schöpfen. Er vergiebt der Gemeinde ihre Sünde, deren verderbliche Folgen zu tragen, sie selbst zu schwach ist. Glücklich die Gemeinde, welche Gott (als Hausgenossen, Eph. 2, 19) in seine nächste Gemeinschaft aufgenommen hat, denn eine reiche Fülle der göttlichen Güter wird ihr zu Theil, 2—5. Durch furchtbare, staunenswerthe Thaten erhört er in seiner Gerechtigkeit, die jedem das Seine giebt, sein Volk, wenn es in der Noth zu ihm schreit; auch die ganze übrige Erde hat ihn zum letzten Grunde. Er bewährt sich in der Natur und Völkerwelt als der Allmächtige, der die Berge gründet und erhält, der das Toben der Meere schwichtigt und die lärmende Unruhe der Völker. Und so jubelt alle Welt in Ehrfurcht über den Herrn, der so grosse Wunderzeichen in Natur und Geschichte gethan hat, 6—9. Als dieser Herr der Welt und Natur — also sein Heil und seine Macht offenbarend — verbreitet er jetzt auch reichen Erndtesegen, 10—13. Das Kleinvieh ist reich an Lämmern, die Thäler an Korn, und Jubel ist überall.

Das Lied beginnt eine Reihe von Lob- und Dankliedern (65 — 68), welche den vorangehenden gegenüber stehn. Es redet auch hier die ganze Gemeinde (wie in Ps. 67) im Tempel und auch v. 4, wo die Gemeinde als Eine Person auftritt, spricht nicht dagegen. Es ist gesungen, als die Thäler sich mit Getraide bedeckten v. 14 und der fruchtbare Regen niederfiel, v. 10. 11, denn dort spricht der S. aus seiner Gegenwart heraus, also bei einem zu hoffenden Erndtesegen, als der Herr „Frühregen und Spätregen zu rechter Zeit“ (vgl. Jer. 5, 24) gegeben hatte. Somit kann also das Lied kein eigentliches Erndtedanklied sein; es ist nicht bei beginnender Erndte, zur Zeit des

Passa, gesungen, auch nicht nach vollendeter Erndte, als die neu der Erndte anvertraute Saat des Frühregens harrte. Aus v. 11 schliesst man richtiger, dass der die Erde erquickende Regen (v. 10) ein der Erndte vorangehender Spätregen (Ken. I. 54) war. Auch lässt sich aus dem Sündenbekenntniss v. 4 nicht mit Vergleichung von Lev. 16, 21 folgern, dass das Lied am Versöhnungstage vom Hohenpriester gesprochen sei, wie denn auch der ganze Inhalt des Liedes dem Versöhnungstage völlig fremd wäre. — Rücksichtlich der Entstehungszeit dieses Liedes, so deutet in nachdavidische Zeit schon das W. הוכל v. 5 vgl. zu Ps. 5, 8; Nachahmung prophetischer Sprachweise ist das Wortspiel v. 10, vgl. zu 60, 6 und das. Einl. Vgl. auch רבת v. 10. Nach v. 8 hatte sich Jahve auch schon in der Geschichte als der Schutz Israels gegen feindliche Völker bewährt, und das Lied möchte aus einer gewissen Zeitferne auf den Sturz der Assyrer rücksichtigen, wofür auch die Nähe von Ps. 66 spricht. Keine Spur führt in nachexilische Zeit.

---

1. Dem Vorsteher, ein Gesang. — Von David ein Loblied.

2. Dir in Stille Lob, o Gott, in Zion
Und dir — wird bezahlet Gelübde.

3. Der da höret Gebet,
Zu dir — alles Fleisch kommt.

4. Die Verschuldungen mich übermannen,
Unsere Missethaten — du sie sühnest.

V. 2: לך דמיה תהלה eigtl. dir ist (in) Schweigen Lob, d. h. nach 62, 2 in oder bei dem völligen Aufhören aller leidenschaftlichen Unruhe der Seele, denn mit dem Lobe Gottes wird die Seele stille. דומיה adverb. wie 62, 2. 58, 1. Wir übersetzen also: „Dir ist in Stille Lob.“ Das ל drückt die Richtung des Lobes auf Gott aus und לך steht wie 69, 14 in תפלתי לך „mein Gebet ist zu dir gerichtet.“ — Die Worte des zweiten Gl. stehen ganz allgemein, trotz des Sing. ינדר. Das Impf. drückt ein Pflegen aus, wie v. 4 f. Fort und fort wird die Gelübde (nämlich nach der Rettung vgl. 66, 15) bezahlt. Wie Gott jederzeit durch Spendung seines Heiles Veranlassung giebt, ihm Lob zu spenden, so auch jederzeit, ihre Gelübde zu bezahlen d. h. Dank darzubringen. Es ist keine Veranlassung, den Text im ersten Gl. mit Hitzig zu ändern. — — V. 3: Hier beginnt das Lob Gottes: er erhört, als ein lebendiger Gott, Gebet. — Zu dir alles Fleisch kommt, alles was Mensch heisst. בשר, worüber zu 56, 5, bezieht sich im Allgemeinen sowohl auf Menschen, als auf Thiere, Gen. 6, 13. 7, 15 f. 9, 11. 15; im engeren Sinne ist jedoch das ganze Menschengeschlecht darunter gemeint. Ps. 145, 20. Jer. 25, 3. Jo. 3, 1. Für letztere Auffassung unserer Stelle spricht auch v. 6 („Zuversicht aller Enden der Erde“) und v. 9. Es kommt, nämlich, um aus dem unversieglichen Born des göttlichen Heiles zu schöpfen, denn „jede Noth und Bedürftigkeit ist ein, wenn gleich unbewusstes, Kommen zu Gott, ein Gebet.“ Vgl. Ps. 104, 27. Hi. 38, 41. — — V. 4: Ferneres allgemeines Lob Gottes, daher Impf. wie v. 2. Er vergiebt den Seinen die Sünde.

5. Glücklich, wen erwählest du und zulässt,
Der bewohnen darf deine Höfe!
Wir wollen ersatten am Gute deines Hauses,
Der heiligen Stätte — deines Tempels!

6. Durch furchtbare Thaten in Gerechtigkeit du uns erhörest,
Unser Rettungsgott!
Zuversicht aller Enden der Erd' — und des Meeres der Fernen!

7. Der Berge festiget mit seiner Kraft,
Gegürtet ist — mit Stärke.

דברי עונות eigtl. Sachen der Verschuldungen. So steht דברי auch periphrastisch 101, 3. 105, 27. — גברו מני sie sind mir zu mächtig, übermannen mich, vgl. 61, 3, nämlich in ihren Folgen, diesen bin ich aus eigener Kraft nicht gewachsen. Vgl. 38, 5. 40, 13. 130, 3. — Zu מני s. hier die Einl. Das Volk wird personificirt wie 66, 13 ff. פשעינו ist steigernd gesagt. R'bia steht hier mit besonderer Kraft, denn nach „unsere Missethaten" sollte man nach dem vorigen Gl. erwarten: „sie verderben mich", allein überraschend tritt die Tröstung ein, dass Gott sie suchen. — — V. 5: Zu אשרי תבחר vgl. Ew. §. 593. Ps. 33, 12. — ישכן noch abhängig von אשרי. — In נשבעה וגו folgt die Begründung der Glücklichpreisung in der Form einer gegenseitigen Aufforderung. Vgl. zum Inhalte zu 27, 4. (15, 1) 22, 27. — Zu קדוש zu 46, 5. Zu היכל 5, 8. — —

V. 6: Durch Furchtbares, d. h. durch furchtbare Thaten (נוראות ist auch 139, 4. 2 Sam. 7, 23 nicht adv., ebensowenig wie נפלאות Hi. 37, 5, hier den אתות v. 9 entsprechend) erhörst du uns (ענה mit doppeltem Acc. Ew. §. 479) d. h. durch solche Thaten gewährst du uns Errettung. Vgl. v. 3 i. A. Gemeint sind die Thaten Gottes in der Geschichte des Volkes, in welcher sich Gott als Herr der ganzen Erde bewährt hat. So lehren Parall. und Zusammenhang (vgl. v. 8 u. 9). Furchtbar sind Gottes Thaten auch denen, welchen sie zum Heile gereichen, weil sich die *tremenda majestas* darin kundgiebt. Ps. 66, 3. 5. — בצדק (vgl. בשלום 55, 19) vgl. zu 23, 3. — Zuversicht u. s. w. Nicht als ob die Heiden ihn als ihre Zuversicht erkennten, sondern weil sie in ihm, als dem allein wahren Gott, den letzten und einzigen Grund ihres Daseins haben und er somit ihre, wenn auch unbewusste, Zuversicht ist. — Aller Enden der Erde = der Bewohner der fernsten Gegenden. Vgl. v. 9. 12. 14. — ומבטח ים f. וים und dazu ist רחוקים (der Fernwohnenden = der Fernen, vgl. zu 56, 1) Genit. „Des Meeres der Fernwohnenden" d. i. derer, welche am fernsten Meere wohnen. — — V. 7: Das Part. מכין gründend und erhaltend ausdrückend, vgl. zu 33, 7, ist in's Vb. fin. und zwar in's Praes. aufzulösen. S. zu 22, 29. Die Berge erinnern wegen ihrer Grösse und Festigkeit lebhaft an Gottes Schöpferkraft (daher „Berge Gottes" vgl. 36, 7). Nach v. 8 a. E. ist aber wahrscheinlich, dass der S. hier die Berge zugleich als Sinnbilder mächtiger Völker- oder Weltreiche gefasst wissen wolle, wie denn Jer. 51, 25 das babylonische Reich ausdrücklich unter dem Bilde eines Berges erscheint. Auch anderswo sind Berge zugleich Bilder von Reichen, Ps. 46, 3. 68, 16. 76, 5, auch wohl

8. Der da schwichtiget das Toben der Meere,
Das Toben ihrer Wogen — und das Lärmen der Völker.
9. Und so fürchten sich die Wohner der Erden vor deinem Zeichen,
Die Ausgänge des Morgens und Abends machst du jubeln.
10. Du besuchst die Erd' und lässest sie überströmen,
Sehr machst du sie reich, —
Der Bach Gottes hat Wasser die Fülle,
Du bereitest ihr Getraide, —
Denn also bereitest du sie:
11. Ihre Furchen du tränkest,
Senkest ihre Schollen,
Mit Regenschauern du sie erweichst, —
Ihr Gespross du segnest.

Hab. 3, 6. — — V. 8: שׁאוֹן vom Toben grosser Wasser, wie Jes. 17, 12. Vgl. zu 40, 3. Die Schwichtigung des Tobens der Meere, Meereswogen und Völker wird hier um so passender verbunden, als Völkermassen oft mit Meereswogen verglichen sind. Vgl. 46, 4. — — V. 9: Die Enden d. i. die Enden der Erde, vgl. v. 6. — Vor deinen Zeichen, Wunderzeichen (vgl. נוֹרָאוֹת v. 6) in der Natur und Völkerwelt (vgl. v. 8), wodurch du dein allmächtiges Walten den Menschen offenbarst. — Die Ausgänge (eig. Ausgangsorte, vgl. 19, 7) des Morgens und Abends (als der Tageszeiten) d. h. die Gegenden oder Orte, von denen Morgen und Abend ausgehn, der Osten und der Westen, und diese stehn für die Menschen in O. und W. — —

V. 10: Zu dem bis zu Ende dauernden Wechsel von Pf. und Impf. vgl. zu 18, 5. — Zu פָּקַד vgl. 8, 5. — הָאָרֶץ nicht: das Land, sondern die Erde, wie der Zusammenhang mit der vorigen Str., namentlich mit v. 9 lehrt. — שִׁקֵּק Pil. von שׁוּק laufen (wie das verw. שׁקק), Hi. laufen lassen, daher überströmen, Jo. 2, 24. 4, 13, Pil. überströmen lassen, nämlich von Fülle und Segen. Vgl. 36, 9. Sir. 39, 22. — רַבַּת, wiederum 120, 6. 123, 4. 129, 1, erscheint jedenfalls erst spät. Es ist nicht nothwendig Adv. mit weiblicher Endung, wie מְאַת Qoh. 8, 12, sondern kann auch *St. c.* von רַבָּה Ps. 62, 3 sein (wie מִפַּת Dt. 16, 10), also: viel ist des, du machst sie reich. Vgl. Ew. §. 507 m. 457. 2. — תַּעְשְׁרֶנָּה f. תַּעֲשִׁרֶנָּה, wie 1 Sam. 17, 25. Sonst hält sich Chireq im Hiphil unwandelbar. Zu עשׁר vgl. Ken. I. 95. — Der Bach Gottes (פֶּלֶג vgl. zu 1, 3), im Himmel, im Gegensatz zu den Bächen der Erde, soll das Wunder des reichen Regens erklären. Auch die Arab. sagen: Gottes Strom f. Regen. — Du bereitest — gleichsam wie ein fürsorglicher Hausvater — ihr (der Menschen, vgl. zu 4, 8) Getraide. Denn also (כֵּן schon auf das Folgende v. 11 hinweisend) bereitest du sie, die Erde. Vgl. 68, 11. Zwischen תָּכִין und תְּכוּנָה findet ein Gedanke — und Wortspiel Statt, wie 60, 6. 69, 28. — — V. 11: Da auf die Handlung v. 11 durch die Worte כִּי כֵן תְּכוּנָה v. 10 schon demonstrativ stark hingewiesen ist, so genügte es, die Handlung im Inf. abs. zu nennen, ohne nähere Personen — und Zeitbestimmung. Vgl. Jes. 5, 5. 20, 2. 58, 6. 7. Sach. 14, 12. Jer. 9, 23. Der Inf. abs. setzt sich dann aber nie lange fort, sondern löst sich, wie es auch hier

12. Du krönest das Jahr deiner Güte
Und deine Geleise — triefen von Fett.

13. Es triefen die Weiden der Steppe
Und mit Jubel — die Hügel sich gürten.

14. Es kleidet mit Lämmern das Kleinvieh sich
Und die Thäler sich hüllen in Korn,
Sie jauchzen — auch lobsingen sie.

---

geschieht, bald in's Vb. fin. auf: Jes. 30, 14. 31, 5. 58, 6 f. Hi. 15, 35. Ueber die Form der Infin. Ew. §. 356. — Durch das Herabdrücken (נחת), Senken der Furche, wird die Reichlichkeit des Regens bezeichnet. גדוד ist die Scholle, eigtl. Einschnitt, daher der Rücken der Furche, הלם ist ihre Vertiefung, d. i. Furche. Ken. I. 89. — Du erweichst sie, eigtl.: du machst sie zerfliessen. — — V. 12: Du krönest, vgl. 103, 4, nämlich mit den Erweisungen deiner Güte. — Das Jahr deiner Güte, d. h. nach Dt. 11, 12: das Jahr, auf welches das Auge des Herrn beständig gerichtet war, von Anfang bis zu Ende des Jahres, das durch deine göttliche Güte uns verliehene Segensjahr. — Sie triefen, von Segen und Ueberfluss. So auch דשן, vgl. 36, 9. 63, 6. Ken. I. 72. Anm. 1. — — V. 13: Mit ירעפו aus v. 11 beginnt der V. wieder. Vgl. 45, 5. — Zu נאות מדבר vgl. Ken. I. 76 und über נוה insbesondere das. S. 157. — Jubel, mit welchem die Hügel sich gürten, gehört den Menschen an, welche in der Hoffnung auf eine gesegnete Erndte fröhlich sind. Vgl. v. 6. 9. 14. — —

V. 14: Das Kleinvieh kleidet sich mit Lämmern ist kühn und dichterisch gesagt f.: es ist reich an Lämmern. הצאן (worüber Ken. I. 150) ist Subj. und, da es Collect. ist, gehört לבשו dazu als Prädicatsverbum. כר ist jederzeit Lamm. Vgl. zu 37, 20. — In יתרועעו (s. zu 60, 10) sind nach v. 13 b. die Thäler Subj., diese stehn aber für die fröhlichen Menschen in den Thälern, vgl. v. 6. 9. — אף knüpft an wie 18, 49. 68, 9.

LXVI.

Das Lied zerfällt zwar in drei Hauptstrophen: v. 1—7, 8—11, 13—20, jedoch in fünf kleinere Strophen (1—4; 5—7; 8—12; 13—15; 16—20). Der erste Haupttheil zerfällt also in zwei Strophen zu 4 und 3 Vv., so auch der dritte, wenn wir v. 20 als Schlussvers einzeln stellen; der zweite Haupttheil besteht aus 5 Vv. Die drei ersten Strophen sammt der fünften beginnen mit einem auffordernden Imperativ, Str. 1. 2. 4 schliessen mit Selah, nicht aber Str. 3. Ueber den Grund dieser Auslassung vgl. zu v. 12. — Die ganze Erde oder alle Völker werden aufgefordert, Gott zu preisen. Es folgen die Worte dieses Preises, welche verkünden, wie furchtbar Gott durch sein Werk und

die Fülle seiner Kraft sei, so dass selbst die ihm Widerstrebenden trotz ihrer Abneigung sich ihm unterwerfen müssen, die ganze Erde ihm anbeten und ihm singen wird, 1—4. Die ganze Erde wird aufgefordert zu kommen und die furchtbaren Thaten Gottes zu schauen. Die grossen Thatsachen der Urzeit verbürgen die fortwährende Gnade Gottes, deren sich die Gemeinde freuen will. Gott herrscht ewig, auch die Heiden sind nur scheinbar selbstständig, er gewahrt Alles, was unter ihnen vorgeht und sie mögen sich daher nicht überheben, 5—7. — Die Völker sollen den Herrn preisen, denn eben jetzt wieder rettete er das Volk von Mühsal, Gefahren und Feindesdruck, Zuständen, welche aber in Wohlstand und Ueberfluss des Volkes endigten, 8—12. — Die Gemeinde will dem Herrn nahen, um die Gelübde, welche sie in der Noth geleistet hat, zu lösen, sie will Opfer darbringen, 13—15. Diese Erhörung ist ihr aber nur in Folge ihrer Unschuld zu Theil geworden. Sie ruft also alle Fürchtigen Gottes herbei, um ihnen zu erzählen, was Gott alles an ihr gethan habe. Die Gemeinde rief zu Gott um Hülfe und für die Gewährung ihrer Bitte konnte alsbald der Lobgesang erfolgen. Hätte sie ihr Absehn auf Böses gerichtet gehabt, so wäre ihr keine Erhörung zu Theil geworden, so aber, da sie sich fern davon gehalten, ward sie gerettet und daher Preis dem Herrn, der ihr Gebet nicht verworfen hat, 16—20.

Dass hier die Gemeinde durchweg rede, ist zu v. 13 nachgewiesen. — Dass hier der Dichter von Ps. 61—64 rede, der nach 61, 5 heimzukehren wünscht, der nun wirklich nach Jerusalem zurückgekehrt gewesen, ist Hitzig's Ansicht, deren Richtigkeit indess durch die Wiederkehr des W. עד v. 3 vgl. 61, 4. 62, S. 12. 63, 8 um so weniger verbürgt wird, als es sich auch 68, 29 findet, welches Lied II. doch selbst einem anderen Verf. beilegt. Die Annahme, dass unser Ps. in die Zeit der ersten Ptolemäer oder Seleuciden gehöre, hat schon in der Kritik von Ps. 56—58. 61—64 ihren ganzen Haltpunkt verloren. Auf die Errettungen im Exil kann das Lied schon kraft v. 9 u. 17 nicht zurücksehen. Andererseits erweist es sich als ein nicht frühes Erzeugniss schon dadurch, dass die erste Hälfte v. 5 bereits aus 46, 9 entlehnt ist; es liegt auch im Charakter späterer Zeit, dass alle Völker zum Preise Gottes aufgerufen werden. Die Hoffnung, dass sich alle Völker dem Jahve unterwerfen werden, gehört dem prophetischen Zeitalter an. Ken. I. XCIX. 494. Der Gedanke, dass der Segen, welchen Gott über sein Volk verbreitet, alle Völker der Erde zu ihm führen werde, — ein Gedanke, der auch Ps. 67 wiederkehrt — findet sich beim Jahvisten: Gen. 22, 18. 26, 4. Das natürlichste ist, namentlich kraft v. 17, dieses Lied auf dasselbe Ereigniss zu beziehen, worauf Ps. 46 ging: auf den Sturz der Assyrer. Allein es berücksichtigt jene grosse Thatsache schon aus weiterer Zeitferne und nur, um für die Gemeinde den v. 16 f. hervortretenden Hauptgedanken zu begründen und zu erläutern, dass ihre so wunderbare und schnelle Errettung ihr nur in Folge ihrer Unschuld zu Theil geworden sei. Aus dieser geschichtlichen Beziehung erklärt

sich auch am besten die Nebenstellung zu Ps. 65, der auf dasselbe Ereigniss hinsieht. Ausserdem ist unser Psalm, gleich jenem (vgl. 65, 2) eine תהלה (v. 2. 8. 19. 20) und 66, 3. 5 i. A. erinnert an 65, 6; 66, 7 i. A. an 65, 7 a. E.

---

1. Dem Vorsteher, ein Loblied, Gesang.

Jauchzet Gott — alle Lande!
2. Singet die Ehre seines Namens,
Gebet Ehr' — als sein Lob!
3. Sprechet zu Gott:
Wie furchtbar [bist du] in deinem Werk,
Ob der Fülle deiner Kraft — werden schmeicheln dir deine Feinde.
4. Alle Lande werden sich beugen dir
Und singen dir, singen deinen Namen. [Pause.]
5. Gehet und sehet die Thaten Gottes,
Der furchtbar im Walten — über die Menschenkinder.

V. 1: Aehnliche Aufforderung an die Heiden auch 47, 2. S. das. Anm. Zur Kürze des V. vgl. zu 18, 2. — — V. 2: Die Ehre seines Namens, die diesem gebührt, vgl. 29, 2. — Gl. 2 wörtlich: Gebet Ehre als sein Lob oder zu seinem Lobe. Vgl. zu שִׂים כבוד ל (auch Jos. 7, 19. Jes. 42, 12) die Erklärung zu יהב כ׳ ל Ps. 29, 1. 2. 90, 7, wofür נתן כ׳ ל Ps. 68, 35. Jer. 13, 16. — — V. 3 u. 4 werden der ganzen Erde die Worte, mit denen sie Gott die Ehre geben soll, verkündigt. — Wie furchtbar [bist du] in deinem Werk. Gott ist angeredet und das du fehlt gerade so 68, 36. Zu נורא vgl. v. 5 u. 65, 6. מעשׂיך ist nicht Genit. (dann stünde נורא neutrisch, vgl. Ew. §. 501), sondern Acc. zu נורא, Ew. §. 483; ebenso ist נורא עלילה v. 5 zu verstehen. מעשׂיך kann wegen des parall. עלילה v. 5 auch Sing. sein. Ew. §. 426. Es ist das Walten Gottes über die Menschenkinder, v. 5. Wie oft, im Sinne von Strafgericht Gottes. Zum Ausdruck ברב עזך vgl. 5, 8. 69, 14 (17). Zu עז vgl. 61, 4. 62, 8. 12. 63, 3. — Zu יכחשו לך vgl. 18, 45. Das Impf. steht prophetisch von der Zukunft, wie auch die Impff. v. 4. — —

V. 5: Die Worte des ersten Gl. sind aus Ps. 46, 9 entlehnt, nur dass dort יהוה steht. Die Thaten Gottes in der Urzeit — nach v. 6 der Durchgang durch den arabischen Meerbusen und den Jordan — werden hier nicht als abgeschlossene Ereignisse der Urzeit aufgestellt, sondern diese früheren Errettungen erfahren hier eine geistige Deutung (ähnlich 68, 5—7), sie sind nur Beispiele und Bilder der fortwährenden Führung und Gnade Gottes, die man fort und fort, also auch gegenwärtig betrachten kann, wie ähnlich Jes. 11, 15. 16. Sach. 10, 11. Daher heisst es: „kommt und sehet," daher das Pf. und Impf. הפך und יעברו im Sinne des Praes., daher der allgemeine Inhalt v. 7 und endlich das שׁם נשׂמחה, welches sich aus der blossen Vergegenwärtigung der Thaten der Urzeit nicht hinlänglich erklärt. — Zu נורא עלילה vgl. v. 3. Auch vgl. m. דרך 67, 3. —

6. Er wandelt das Meer in Trockniss —
Durch den Strom sie gehen zu Fuss,
Dort — wollen wir uns freuen in ihm!
7. Er herrscht in seiner Stärke ewig, —
Seine Augen unter den Heiden spähen,
Die Empörer, — nicht mögen sie überheben sich! [Pause.]
8. Segnet, Völker, unseren Gott,
Und lasset hören — die Stimme seines Lobes,
9. Der eingesetzet unsere Seel' in's Leben
Und nicht dem Wanken überliess unsern Fuss.

Zu Menschenkinder zu 4, 3. — — V. 6: הנהר ist nach festem Sprachgebrauch der Euphrath, der hier wie Jes. 11, 15 für den unbedeutenderen Jordan steht, um anzudeuten: „dass das Jordanwunder sich in grösseren Dimensionen wiederhole.“ So ist Sach. 10, 11 das Meer, nämlich der Nil, gesetzt statt des arabischen Meerbusens. — שם dort, wo sich jene Wundereereignisse ereigneten. Die Austrocknung des arabischen Meeres und des Jordan dauert gleichsam fortwährend und weckt fortwährend die Betrachtung (v. 5) und die Freuden. שם steht auch hier, wie jederzeit, vom Orte, vgl. zu 14, 5. 36, 13. נשמחה drückt den Entschluss aus, dasjenige zu thun, wozu Gott fortwährend reiche Gelegenheit giebt. Die Aufforderung ist lebhafter Ausdruck. Ueber das He s. zu 42, 5. 55, 3 (18, 38). Erklärt das שם נשמחה sich also daraus, dass jene Thatsachen der Vergangenheit als fortwährende Offenbarungen der göttlichen Macht dauern und daher die Gemeinde sich ihrer fortwährend erfreuen kann und will, so steht dagegen Jos. 5, 1 עברנו. vgl. ebd. v. 6 לנו, communicative in nationaler Allgemeinheit, wie auch Am. 5, 25. Hos. 12, 5 a. E. reden. — — V. 7: Das Part. משל mit bestimmtem Subj. in's Vb. fin. aufzulösen. Vgl. zu 22, 29. — Zu בגבורתו vgl. 65, 7 a. E. — Seine Augen unter den Heiden spähen, er sieht Alles was unter ihnen vorgeht, leitet und straft also auch. — סוררים, wie 68, 7, die Empörer oder Widerspenstigen, nämlich die hartnäckigen Feinde Jahve's und seiner Gemeinde. — Weil Gottes Allmacht also auch über die Heiden geht und sie seiner Führung unterworfen sind, setzt der S. warnend und ermahnend hinzu: nicht mögen sie sich überheben, nämlich in ihrem Trotz und Hochmuth, אל als subjective Negation hier. S. zu 34, 6. — Zum K'tib יָרִימוּ ergänze man nach 75, 3 קֶרֶן oder nach 110, 7 ראשׁ; ein Bild, von den Hörnern des Stieres hergenommen. Man übersetze erklärend: „nicht mögen sie überheben sich.“ Q'ri ירוממו, unnütze, erleichternde Lesart. — לנו sich, nämlich zum Nachtheil, steht wie 58, 8. 64, 6. — —

V. 8: Zu קול תהלתו vgl. zu 5, 3. — — V. 9: Einsetzen in's Leben d. h. wiederbeleben, und diess ist Bild der Errettung, vgl. 30. 4. 49, 16. Von politischem Tode im Exil ist nicht die Rede, wie v. 17 deutlich zeigt, sondern von den Gefahren und Nöthen in der assyrischen Periode. Die Redensart שום בחיים ist nicht ohne Beispiel, vgl. vielmehr שׂית בישׁע 12, 6. Seele f. Leben, wie v. 16, weil die Seele gefährdet war. — נָתַן לַמּוֹט wie 121, 3: geben (hingeben) dem Wanken. Infinitivform מוט als Nom. (mit dem Artik.). Vgl. נתן מוט 55, 23.

10. Denn du prüftest uns, Gott,
Läutertest uns, — wie man läutert Silber.
11. Du brachtest uns in's Netz,
Legtest drückende Last auf unsere Hüften.
12. Du liessest reiten Menschen zu unseren Häupten,
Wir kamen in Feuer und in Wasser
Und du führtest uns hinaus — zum Ueberfluss.
13. Kommen werd' ich in dein Haus mit Brandopfern,
Bezahlen dir meine Gelübde,
14. Die ausgestossen meine Lippen
Und geredet hat mein Mund in meiner Noth.
15. Brandopfer von Markvieh will ich dir bringen,
Sammt Rauchwerk von Widdern,
Zurichten Rinder sammt Böcken. [Pause.]

Gott liess nicht wanken, wenn auch straucheln, vgl. zu 55, 23. 62, 3. 7. — V. 10: „Du prüftest — läutertest uns", nämlich im Ofen des Elendes Jes. 48, 10, vgl. Ps. 26, 2 und Anm. zu 12, 7. — Zu dem Inf. כצרף ohne bestimmendes Subj. vgl. 42, 4. 102, 22. — — V. 11: Das Bild des zweiten Gl. ist von Lastthieren hergenommen, vgl. v. 12. מוּעקה ist wirklich drückende Last, von עוּק niederdrücken, verw. mit צוּק. Blos Druck ist עָקָה Ps. 55, 4. — מתנים werden als Sitz der Stärke genannt. Ps. 69, 24. Dt. 33, 11. — — V. 12: Im ersten Gl. ist das Bild vom Rosse entlehnt, das vom draufsitzenden Reiter gelenkt und gezähmt wird. „Das Haupt ist als der edelste Theil genannt, ohne ängstliche Rücksicht darauf, ob bei Thieren der Reiter auf dem Kopfe sitzt, oder nicht." Hengstenb. — Zu אנוש vgl. zu 8, 5. — Die beiden verheerenden Elemente, Wasser und Feuer, werden als Bilder von Gefahren genannt, wie Jes. 43, 2. — הוציא mit ל der Bewegung, wie 68, 7 mit ב. — רויה nur noch 23, 5. — Man sollte auch hier Selah erwarten, wie es v. 4. 7. 15 steht. Allein als Schluss der dritten Strophe oder des zweiten Haupttheiles ist v. 12 schon ohnehin deutlich bezeichnet, da der S. v. 13 vom Allgemeinen in's Besondere übergeht. Solcher Uebergang vom allgemeinen Verhältniss Gottes zu seiner Gemeinde zu einer besonderen Gnadenerweisung auch Ps. 76. —

V. 13: Auch hier bis zu Ende des Liedes redet, wie im Vor., die Gemeinde, was daraus erhellt, dass hier von derselben Noth und Errettung die Rede ist, wie im Vor. Auch bezeigt diess die Grösse des Opfers v. 15. Die Gemeinde ist also personificirt wie 65, 4, daher die Gemeinde, als Person, hier auch v. 16 die Gottesfürchtigen anreden kann. — בוא mit ב drückt die Begleitung einer Person oder Sache aus, die der Gehende mit sich führt, bedeutet also mit, vgl. 71, 16. — Die Gelübde beziehen sich auf die Brandopfer. Natürlich ist nicht von rein äusserem, sondern vom wahrhaft geistlichen Cultus die Rede. — — V. 14: אשר als Acc. zu פצה bezieht sich auf נדרי v. 13 zurück; so auch das ודבר f. ואשר ד׳. — פצה, vollständig mit פה Hi. 35, 16: den Mund auseinanderreissen, aufsperren. Hier f. ausstossen, denn der Ausdruck malt die Angst, in welcher die Gelübde gebracht wurden. — בצר לי vgl. 18, 7. — — V. 15: Die Opferthiere werden vollständig aufgeführt, um den Eifer im Dank zu bethätigen. מֵחִים, Markvieh,

16. Gehet, höret! und erzählen will ich, all' ihr Fürchtigen Gottes,
Was er gethan hat meiner Seele.
17. Zu ihm mit meinem Mund ich rief
Und Hochgesang — war unter meiner Zunge.
18. Auf Unrecht, — wenn ich sah in meinem Herzen,
Nicht hätt' gehört der Herr.
19. Doch hörte Gott,
Er merkte — auf die Stimme meines Gebetes.
20. Gesegnet Gott,
Der nicht zurückwies mein Gebet und seine Gnade — von mir!

---

sind die Schaafe, vgl. Jes. 5, 17. — עשׂה wie Ex. 29, 26. — קטרת א׳ steht im *St. cstr.*, wie auch das vorangegangene עלות מ׳ zeigt. Doch steht hier קטרת sehr frei von dem angezündeten Fett (Opferfleisch) der Widder, sonst vom Weihrauch. — —

V. 16. Vgl. 22, 23. Seele wie v. 9. — Fürchtige Gottes, vgl. 60, 6. 61, 6. — — V. 17: פי f. יבפי S. zu 3, 5. — רוֹמָם Erhebung, Lob- oder Hochgesang (vgl. Pil. רוֹמֵם 30, 2 u. ö.), wovon Plur. *St. c.* רוֹממוֹת 149, 6. — Zu תחת לשון vgl. zu 10, 7. Der Bitte um Hülfe konnte unmittelbar Lobgesang für die Gewährung folgen, Gott erhörte alsbald das Gebet. Ps. 18, 4. 34, 5—7. Wir sehen hier deutlich, dass vom Exil nicht die Rede sein kann. — Im zweiten Gl. ist keine Andeutung gegeben, dass es nicht auch wie das erste im Sinne der Vergangenheit aufzufassen wäre. Vielmehr spricht für unsere Auffassung auch das Schlusswort v. 20: לא הסיר ת׳, worin er auf das v. 17 Gesagte zurückkommt. — — V. 18: Als Parall. vgl. Spr. 15, 29, vgl. Jes. 1, 15. 59, 2. 3. Zu der Constr. אם ראיתי־לא י׳ vgl. Ew. §. 625. — ראה ebensowenig wie חזה 63, 3 Arabism. Sehen ist hier s. v. a. es absehen auf etwas, im Auge haben, wie Gen. 20, 10. Worauf die Betheuerung der Unschuld zu beziehen ist, sehen wir aus v. 11, nämlich darauf, dass Gott das Volk durch das erfahrene Elend geläutert hat, so dass es sich also dem Guten wieder zuwendete, ohne dass die fortdauernde Sündhaftigkeit ausgeschlossen wäre. Vgl. zu 19, 13. — — V. 19: אכן adversat. S. zu 31, 23. — קול ת׳ vgl. v. 8. — —

V. 20: Der Ausdruck ist prägnant und ein Zeugma: „Mein Gebet weiset er nicht von sich und seine Gnade nicht von mir zurück." S. zu v. 17.

LXVII.

Der Ps., aus sieben Vv. bestehend, zerlegt sich zunächst in zwei Haupttheile zu vier und drei Vv., v. 2—5 und 6—8, denn der erste ist allgemeinen Inhalts, der zweite begründet den ersten und geht auf einen besonderen, neuerdings erfahrenen Gnadenerweis Gottes über. Der erste Haupttheil zerfällt indess wiederum in zwei kleine Strophen v. 2—3 und 4—5. Die Schlussverse 3. 5. 8 entsprechen einander und v. 4 u. 6

beginnen mit demselben Kehrvers. — Die Gemeinde spricht in jeder Beziehung den Wunsch nach der Gnade und dem Segen Gottes aus, damit, durch die göttliche Führung seines Volkes belehrt, alle Völker seine wunderbare Leitung und das daraus hervorgehende Heil erkennen mögen, 2—3. Dann werden alle Völker ihn preisen, denn sie erkennen, dass er alle Völker (vornämlich Israel) gerecht und gütig leitet, 4—5.— Ihn werden sie preisen und diese Hoffnung hat ihren Grund in dem göttlichen Heil, welches Israel grade jetzt in einem reichen Erndteertrage erfahren hat und das es überhaupt zu aller Zeit erfährt. Und weil Gott das Volk segnet, so werden ihn alle Völker preisen, 6—8.

Dieses Lied, offenbar eines der Gemeinde, ist schon desshalb neben Ps. 66 gestellt, weil es, wie jenes, die Hoffnung ausspricht, dass alle Völker sich zu Jahve (hier aber, wie überhaupt in dieser Psalmenreihe, ein vermiedener Gottesname) bekehren und ihn preisen werden, und zwar angelockt durch die Segnungen Gottes, die sein Volk überhaupt erfährt, so wie durch einen besonderen Gnadenerweis, welcher dem Volke zu Theil geworden ist. So geht unser Lied, wie jenes, zum Besonderen über, denn die frohen Hoffnungen knüpfen sich v. 7 zunächst an ein frohes Ereigniss, den Segen einer reichen Erndte. Hinsichtlich des Zeitalters werden wir jedenfalls, wie Ps. 66 (s. daselbst die Einl.) in das prophetische gewiesen, auch zeugen v. 2 u. 7 bereits von Benutzung des geschriebenen Gesetzes. Mit Ps. 65 kann unser Lied insofern verglichen werden, als jenes Lied in Aussicht auf eine gesegnete Erndte gedichtet ist, dieses nach vollendeter Erndte.

---

1. Dem Vorsteher, mit Saitenspielen. — Gesang, Loblied.

2. Gott mög' begnaden uns und segnen uns,
   Er lasse leuchten sein Antlitz mit uns, [Pause.]
3. Dass man erkenn' auf Erden deinen Weg,
   Unter allen Heiden — dein Heil.
4. Preisen werden dich Völker, Gott,
   Preisen dich — Völker, sie alle!

V. 2: Der Ps. geht von einer Umschreibung des Aaronitischen Segens Num. 6, 24. 25 aus. Zu האיר פניו vgl. zu 4, 7. 31, 17. Statt אתנו mit dir, womit gesagt ist, dass das leuchtende Antlitz Gottes sie stets begleite, steht im hohenpriesterlichen Segen אליך. — Das Selah ruft zum Nachdenken über das hohenpriesterliche Segenswort auf. — — V. 3: Der Weg Gottes d. i. sein Verhalten, vgl. 25, 10. 103, 9. Vgl. מעשה und עלילה 66, 3. 5. — Zu ישועתך vgl. 96, 2. 98, 2. Aus der göttlichen Führung seines Volkes sollen die Heiden erkennen, welches Heil bei ihm zu finden ist. — —

V. 4: Die Worte v. 4 u. 5 sind nicht als Wunsch aufzufassen, sondern hier spricht, wie v. 6—8 vgl. 65, 3 f., die zuversichtliche Hoffnung, denn haben die Heiden das Verhalten Gottes und das Heil, das zu aller Zeit seinem Volk durch ihn wiederfährt, kennen gelernt, dann

5. Es werden sich freuen und jubeln — Nationen,
Weil du richtest Völker gerecht,
Und Nationen, auf Erden sie leitest. [Pause.]
6. Preisen werden dich Völker, Gott,
Preisen dich — Völker, sie alle!
7. Das Land gab seinen Ertrag,
Es segnet uns — Gott, unser Gott!
8. Es segnet uns Gott
Und es werden ihn fürchten — alle Enden — der Erde!

---

können sie nicht anders als, durch diess Beispiel belehrt, sich zu ihm wenden und ihn preisen. Dieser aus v. 2 u. 3 deutliche Grund wird v. 5 auch ausdrücklich nochmals im Allgemeinen ausgesprochen in: denn du richtest u. s. w. Wenn sie erkennen, dass er alle Völker richtet und leitet, so erkennen sie diess aber — wie aus v. 2. 3 u. 7. 8 zu ergänzen ist — vornämlich aus der Führung seines Volkes. — Wie das Richten zu verstehen, erklärt Ps. 72, 12 f. in Beziehung auf den Messias. — מישור, adverb. Acc., kommt im moralischen Sinne nur noch Ps. 45, 7. Jes. 11, 4 vor, = מישרים. Vgl. zu 9, 9. — Zu תנחם vgl. Jes. 58, 11. — —

V. 7 begründet die zuversichtliche Hoffnung, dass alle Völker den Herrn preisen werden (Man kann denn davor ergänzen.). Die Hoffnung ihrer Bekehrung gründet sich auf das Heil, das Israel durch einen reichen Erndteertrag in der Gegenwart erfahren hat (daher das Pf. נתנה), sowie auf den Segen, der dem Volke überhaupt zu aller Zeit zu Theil wird (daher Impf. יברכנו, die allgemeine Wahrheit ausdrückend). So oft das Volk Israel Wohlthaten erfährt, wird Gott die Heiden dadurch anlocken, ihn zu suchen. An jeden Erweis der göttlichen Gnade knüpft das Volk die Hoffnung auf eine Umgestaltung seines Verhältnisses zu den Heiden. Die Worte des ersten Gl. sind wörtlich aus Lev. 26, 4 entlehnt, woraus man auch ersieht, dass ארץ das Land (nicht die Erde) ist, wofür auch ausserdem das: „unser Gott" spricht. — Zum emphatischen „Gott, unser Gott" vgl. zu 45, 8. — — V. 8: Die Worte יברכנו אלהים geben den Grund des zweiten Gl. oder der Folge an und werden desshalb noch einmal aus v. 7 wiederholt. So spricht also יברכנו eine allgemeine Wahrheit aus, wie v. 7, יראו steht aber im Sinn des Fut., wie v. 4—6. Zum zweiten Gl. vgl. noch 65, 9.

LXVIII.

Wird die Einleitung v. 2—7 als Eine Strophe betrachtet, so vollendet sich das Lied in sieben Strophen. Dann scheiden sich deutlich die Strophen 8—11, 12—18, 16—19, 20—24, 25—28, 29—32, 33—36. Ausser der bedeutsamen Sechszahl der einleitenden Strophe, in welcher die Sechszahl der folgenden Strophen schon vorgebildet scheint, finden wir nur viergliedrige Strophen, denn auch die sechste

(20—24) ist eine solche, da v. 23 u. 24, ihrem gemeinsamen Zusammenhange nach, nur Einen Vers bilden. Das ganze Lied enthält also eigentlich nur 34 Vv., somit zweimal die Zwölfzahl, dazu noch ein Drittel derselben und (in der Einleitung) die Hälfte in der Sechszahl. — Wenn Gott sich, wie einst in der Wüste, als Rächer erhebt, dann fliehen die Frevler und jubeln die Gerechten. So soll man Gott denn preisen, ihm (durch Lob- und Danksagung) den Weg bahnen, ihm, der durch die Wüsten des Lebens führt und sein Volk leitet, die Elenden und Bedürftigen alle mit väterlicher Fürsorge, aber die Widerspenstigen gegen seinen Willen, die Empörer gleichsam in die Wüste verbannt und von seinem Wohlwollen ausschliesst, 2—7. Nach diesem allgemeinen Preise der Herrlichkeit Gottes weiset der S. dann im Einzelnen dieselbe in der alten Geschichte des Volkes nach. Er blickt zuerst auf den Zug durch die Wüste zurück, auf die Gesetzgebung am Sinai, als den höchsten Beweis der göttlichen Liebe, auf die wunderbare Fürsorge im Leiblichen während des Zuges in der Wüste, auf die Besitzergreifung des Landes, 8—11. Dann blickt er zurück auf die Siege, die Flucht, Beutetheilung und Ruhe nach dem Streite unter Josua und den Richtern, 12—15. Endlich schildert er die Herrlichkeit in Zion, seitdem Jahve dann Besitz genommen. Der Zion überragt an geistiger Grösse bei weitem alle Grösse der Natur; Gott hat ihn zum Wohnsitz erwählt und wird ihn als solchen ewig gegen alle feindlichen Bestrebungen der Heiden behaupten. Dort thronet er in seiner ganzen Majestät, allen feindlichen Weltreichen an Fülle der Macht weit überlegen. Diese Macht hat er von dort aus neuerdings durch die Besiegung der Feinde seines Volkes bewiesen, 16—20. Preis also dem Herrn, der stets der Retter seiner Gemeinde ist. Gott ist der Retter seines Volkes gegen alle Bosheit seiner Feinde, 20—24. Dann folgt die feierliche Schilderung der im Tempel zur Feier des Sieges daherziehenden Prozession, 25—28. So erhebt er sich zu der Hoffnung, dass sich der Allmacht Jahve's die ganze feindliche Heidenwelt, auch die stärksten und kriegslustigsten Völker, unterwerfen werden, 29—32. Endlich schliesst das Lied mit der Aufforderung an alle Völker der Erde: die Allmacht Jahve's, der von Zion aus herrscht, zu preisen, 33—36.

Das Lied ist gewisser Aehnlichkeit wegen zu den vorangehenden Lobpsalmen (65—67) geordnet worden. Wie hier v. 8 ff., so wirft auch Ps. 66 einen Blick auf die alte Geschichte, wie jener preiset unser Lied v. 34 Gottes Machtthaten in der Geschichte seines Volkes und in der Natur; wie jener v. 10—12 von überstandenem Feindedruck sprach, so auch unser Lied v. 20. Auch endigt unser Ps. mit messianischen Aussichten auf die Bekehrung der Heiden, wie Ps. 66 u. 67. Gleichfalls im Einzelnen liegt Verwandtschaft vor. M. vgl. סוּרִים 66, 7 u. 68, 7. 19, עֹז אֱלֹהִים 68, 29 u. 66, 3; הָכִין hier v. 11 u. 65, 10; הוֹצִיא mit Präpos. der Bewegung hier v. 7 u. 66, 12. — Unser Lied ist nach v. 25 bei einer Prozession im Tempel vom ganzen Volke gesungen, denn von einem Wechselgesange des Volkes und der Priester

ist nicht die Rede. Gegen diese allgemeine Bestimmung sprechen auch v. 29—36 nicht, wo Gott angeredet ist. Aus der Schilderung der Festprozession 25—28 ersieht man aber deutlich, dass das Lied zugleich für die Nachwelt bestimmt ist. Jene Prozession ward zur Feier eines Sieges begangen und der Ps. erweist sich in der That durchweg als ein Siegeslied, daher auch v. 8. 9. 13. 14. 28 die Nachahmung des Siegesliedes der Debora: denn das Lied wurde gesungen, als die Bundeslade nach einem beendigten Kriege in den Tempel zurückgebracht wurde, wie sich aus v. 2 schliessen lässt; im ganzen Liede wird Gott als Kriegs- und Siegesgott gefeiert und v. 19 ist sehr deutlich auf ein einzelnes Ereigniss, die erst kürzlich erfolgte Besiegung feindlicher Völker zu beziehen. — In der Ueberschrift ist das Lied wegen des darin herrschenden Siegestones (vgl. Ps. 18) dem David beigelegt. Gegen ihn als Verf. spricht schon v. 30 die Erwähnung des Tempels (vgl. zu 5, 8), so wie der ganze Charakter des Liedes. Allerdings ist das Lied schwungvoll und originell durch seine Hapaxlegomena, die Verbindung bekannter Worte zu sonst ungewöhnlichen Formeln, so wie durch die Wahl seltneren Wortgebrauchs, auch sind wir weit entfernt, darin die Frucht mühsamen Studiums einer sehr späten Zeit zu erblicken: — allein es sind doch deutliche Spuren darin vorhanden, welche auf eine andere Bestimmung des Zeitalters leiten. Zuvörderst führt uns der ganze Charakter des Liedes in's prophetische Zeitalter; es sind ferner schon spätere Quellen benutzt: der Jahvist des Pentateuch's v. 8 ff., die jüngeren Bestandtheile der BB. Sam. v. 6. 11, der Segen Bileam's v. 22. 36 (nicht vor 714. Ken. I. 597) und das Deuteron., vgl. v. 18. 34. 35. Mit dieser späteren Zeit harmonirt auch die Hoffnung auf Bekehrung der Heiden v. 29 f. und die Aufforderung an alle Reiche der Erde, Gott zu preisen 33 ff. Zu weit vom Richtigen entfernen sich Ewald, Köster und Maurer, wenn sie das Lied (nach ersterem sogar aus Glanzstellen früherer Propheten zusammen gearbeitet) in die nachexilische Zeit versetzen. Nach E. wäre es für die Einweihung des Serubabelischen Tempels gedichtet und damals gesungen. Allein davon abgesehen, dass die Bestimmung des Liedes — wie wir sahen — sichtlich eine ganz andere ist, so herrschte damals — nach den Dibre Hajjamim (Esra und Nehemia) wenigstens — nicht jene Siegesfreudigkeit, wie sie hier sich ausspricht; ferner findet v. 7. 20 f. eine Beziehung auf das Exil gar nicht Statt, auch eignet sich v. 28 f. die Scheidung der Stämme bei der Festprozession nur für vorexilische Zeit, wenn auch die Erinnerung an die alte Stammeintheilung freilich noch später in Ehren gehalten wurde. Hitzig bezieht den Ps. auf einen gemeinschaftlichen Sieg der Reiche Juda und Israel über die Moabiter. Allein, um nur diess hier zu erwähnen, diese Ansicht beruht theils auf einer nicht stichhaltigen Erklärung von ערבות v. 14, theils wird dabei die deutliche Hervorhebung Aegypten's v. 31 f. nicht richtig gewürdigt. Grade in jenen Vv. sehen wir aber zugleich eine Hindeutung auf bestimmte Feinde und politische Verhältnisse und es kann kaum bezweifelt werden, dass das Lied nach

Rödiger's (ALZ. 1837. N. 205. S. 421) Vorgang auf ein Moment in der Zeit des Necho gegen Ende des 7. Jahrh. zu beziehen ist.

Dem Vorsteher, von David. — Gesang, Loblied.

2. Erhebt sich Gott: zerstieben seine Feinde.
Und fliehen seine Hasser — vor ihm.
3. Wie Rauch verstürmet wird, — verstürmest du,
Wie da schmilzt das Wachs vor dem Feuer,
Gehn unter die Frevler — vor Gott.
4. Doch die Gerechten — freuen sich, jubeln vor Gott
Und jauchzen in Wonne.
5. Lobsinget Gott! Singet seinen Namen!
Bahnet dem Fahrenden in den Wüsten,
In Jah ist sein Nam', — und frohlocket vor ihm!

V. 2 Gl. I ist nach den beim Aufbruch der Bundeslade gesprochenen Worten Num. 10, 35. Erhebt sich Gott f. wenn er sich erhebt (vgl. יעמס v. 20), nämlich als Rächer. Die Worte machen es wahrscheinlich, dass die Bundeslade, welche das Heer in den Krieg begleitet hatte, jetzt in feierlicher Prozession in den Tempel zurückgebracht wurde. S. zu Ps. 24 und 47, 6. Freilich findet sich auch v. 5 eine Anspielung auf den Wüstenzug im bildlichen und uneigentlichen Sinne; so wäre also auch hier vielleicht nicht an ein eigentliches Erheben der Bundeslade zu denken, sondern es wäre nur der allgemeine Gedanke: „wenn Gott sich als Rächer erhebt" festzuhalten. Die Impf. v. 2 f. stehen ganz allgemein von wiederholten Handlungen. — — V. 3: Die Worte כהנדף עשן sind auch nach den Acc. vom Folgenden zu trennen und für sich zu fassen. Die Formen הִנָּדֵף f. הִנָּדָף und תִּנָּדֵף, mit Zulassung des formativen Buchstabens, sind nur der Paronomasie willen gewählt. Beispiele sind gesammelt in meinem Königsb. Weihnachtsprogramm v. J. 1841 S. 4 f. Die Erklärung Ew. §. 356 ist dadurch beseitigt. Zu תנדף ist das Obj. sie, nämlich die Feinde, nach dem Nächstfolgenden und nach v. 2 zu ergänzen. Eben um der Paronomasie willen wurde das Obj. ausgelassen. Die Auslassung desselben Obj. auch v. 23. 24. — Zu כהמס דונג vgl. 22, 15. — Die רשעים sind die Heiden, im Gegensatz zu den צדיקים, den Gerechten ihrer Bestimmung nach, den Israeliten. Ken. I. 498. — — V. 4: לפני אלהים im Gegensatz zu מפני אלהים v. 2 u. 3. — — V. 5: זמרו שמו vgl. zunächst 66, 2. — Bahnet (eig. schüttet auf, nämlich den Weg) dem Fahrenden (gleich einem Heerführer oder Könige vor dem Volke) in den Wüsten. Das ב, das Terrain andeutend, wie v. 8 u. 31. Der Ausdruck ist hier eine Anspielung auf den Zug durch die Wüste, wie schon v. 2, und bereitet auf die Str. v. 8 f., wo im eigentlichen Sinne vom Wüstenzuge die Rede ist, vor. Es müssen nun aber nach v. 6. 7, wo die Worte: „bahnet dem Fahrenden in den Wüsten" erklärt werden, sowie nach v. 7, wo das dürre Land, die Wüste, deutlich Bild ist, auch hier nothwendig die Worte im übertragenen Sinne aufgefasst werden, so dass die ערבות, welche nach festem Sprachgebrauch die ערבות מואב bezeichnen (Ken. I. 580. Anm. 1), hier nach einer geistigen Deutung (s. zu 66, 6) von den Wüsten des Lebens, des Elendes und der Noth,

6. Vater der Weisen und Richter der Wittwen,
Ist Gott — in seiner heiligen Wohnung.

7. Gott bringt die Einsamen heim nach Hause, —
Führt Gefangne heraus in Glückseeligkeiten,
Nur Empörer — bewohnen dürres Land.

8. Gott — als du auszogst vor deinem Volk,
Als du schrittest in der Wüste, [Pause]

9. Die Erd' erbebte, die Himmel auch troffen vor Gott,
Diess der Sinai vor Gott, — dem Gotte Israels.

---

durch welche Gott die Seinen fortwährend leitet, zu verstehen sind. Jes. 40, 3 sind unsere Worte benutzt, dort aber der Sing. ערבה, weil zunächst an die Wüste zwischen Babylonien und Palästina zu denken ist. Bahnet d. i. nach dem Vor. und sogleich Folgenden s. v. a. eröffnet durch Danksagung und Lobpreisung dem durch die Wüsten des Lebens fahrenden Könige, der durch sie hindurchleitet, den Weg. Vgl. 50, 23. — In Jah ist sein Name d. h. er heisst Jah, vgl. zu 5, 12. Ew. §. 521. Jes. 26, 4: ביה יהוה Ueber die emphatische Abkürzung יה vgl. Ken. I. 437. Anm. — — V. 6 u. 7 begründen die Aufforderung zum Preise und erklären das: „bahnet" u. s. w. Gottes Fürsorge ist auf alle Elenden und Verlassenen, in den Wüsten des Lebens Irrenden, gerichtet. Waisen (vgl. zu 10, 14. Hos. 14, 4), Wittwen (der besondern Fürsorge im Gesetz befohlen, Ex. 22, 21. Dt. 10, 18), Einsame (die von aller menschlichen Hülfe Verlassenen, vgl. zu 25, 16), Gefangene (vgl. Jes. 61, 1 im eigentlichen Sinne) stehen hier offenbar als Beispiele und individualisirende Bezeichnungen der Elenden und Bedürftigen überhaupt. Parallel ist Ps. 146, 7—9. Wenn sich die Worte nun auch auf alle Elende überhaupt beziehen, so gehen sie hier doch hauptsächlich auf Jahve's Verhalten zu Israel, das erhellt aus v. 8 f., und aus dem: „dein Erbe, ja das ermüdete, hast du gestärkt" v. 10, sowie aus: „dem Elenden" v. 11. V. 6: Elohim ist Subj., wie v. 7. — דין nur noch 1 Sam. 24, 16. Vgl. zu Ps. 54, 3. — Heilige Wohnung d. i. der Himmel. Vgl. 11, 4. — — V. 7: מושיב ביתה eig. er lässt wohnen nach Hause, d. i. (als *Constr. praegn.* Ew. §. 518 a. E.) er bringt nach Hause heim = er giebt den von aller menschlichen Hülfe Verlassenen, was sie zuerst bedürfen, nämlich Wohnung. Den uneigentlichen Ausdruck erklärt Jes. 58, 7. Auch diese Worte haben eine besondere Beziehung auf Israel, denn er gab seinem Volke das Land zur Wohnung v. 11. — — V. 7: מוציא steht mit ב der Bewegung, wie 66, 12 mit ל. — Der Plur. und das Hapaxl. בושרות eigtl. Gedeihungen, Glück aller Art, von בשר verw. mit ישר (vgl. קשׁשׁ und ישׁשׁ Ew. §. 90) grade sein, gedeihen. — Zu אך vgl. 58, 12. 62, 10. — סוררים vgl. 66, 7. — צחיחה, dürres Land f. Wüste (über den St. Tuch zur Gen. S. 163; Meier z. Jo. S. 56), ist eine Flexion wie יַבָּשָׁה, und Bild des Elendes, im Gegensatz zu בושרות. Vgl. zum Bilde 63, 3. — —

V. 8 u. 9 ist Richt. 5, 4. 5 benutzt. — ישׁימון, aus Num. 23, 28, = ערבות מואב, vgl. hier v. 5. Ken. I. 31. 581. Anm. ב wie v. 5. 34. — Das Selah am Schlusse dieses ersten Verses der Str., wie v. 33, deutet an, dass die Musik hier den Gedanken aufnimmt, um auf das Folgende zu spannen. So auch Hab. 3, 3. — — V. 9 beginnt der S. die einzelnen

10. Einen Regen von Gaben einher du schwangst, o Gott,
Dein Erbe, ja das ermattete, — du stelltest es fest.

11. Deine Schaar wohnte in ihm,
Du bereitetest [es] durch deine Güte dem Elenden, Gott!

---

grossen Momente des Zuges hervorzuheben. Er hebt, wie das זה סיני zeigt, mit der Gesetzgebung am Sinai an, denn in ihr, durch welche Israel recht eigentlich zum Volke Gottes ward (Ken. I. 495), gab er ihm den grössesten Beweis seiner Liebe. Die Erd' erbebte. Gott machte sein Gesetz nach Ex. 19, 16 unter Donner und Blitz bekannt, unser Verf. fügt aber das Erdbeben nach Richt. a. a. O. hinzu. So ist Ex. a. a. O. auch nur von einem „schweren Gewölk" die Rede, hier, wie auch das: „dessen Stärke in den Wolken" v. 35 zeigt, vom eigentlichen Regen („die Himmel troffen"). Mit dem Pf. hier und 10. 11 wechselt das Impf., wie 18, 5 ff. u. ö. — אף wie 18, 49. 65, 14. — מפני aus Ex. 19, 18. — In זה סיני steht זה (worüber zu 24, 6) hier neutrisch wie Qoh. 6, 9: „diess der Sinai" f. am Sinai war's, so geschah am Sinai. Aa.: dieser Sinai (diesen sich vergegenwärtigend oder als auf einen bekannten und berühmten hinweisend) und man ergänzt dabei: er erbebte; allein diess Vb. steht zuweit vorauf, zunächst aber das unpassende triefen. — Zum emphatischen: „Gott, dem Gotte Israel's" vgl. zu 45, 8. Es kam Alles darauf an, dass dieser, der Gott Israel's, sich offenbarte. — — V. 10: Regen von (freiwilligen) Gaben (über נדבה vgl. zu 54, 8) geht auf die reichlichen Speisungen in Manna, Wachteln (Ps. 78, 24. 27. 28) und Wasser aus dem Felsen während des Zuges durch die Wüste. Das Bild ist durch die Erwähnung des Regens im eigentlichen Sinne v. 9 veranlasst. Regen ist Bild der Erquickung und der reichen Fülle, des Segens. Ps. 78, 24. Gen. 19, 24, vgl. Jes. 44, 3. Ken. I. 54 f. — Durch den Ausdruck הניף hin- und herbewegen, schwingen (niemals besprengen) wird angedeutet, dass der Regen jener Wundergaben nicht eine einzelne Stelle traf, sondern dem ganzen Volke zu Theil wurde. Ps. 78, 27. 28. Schon nach dieser Erklärung ist es völlig unpassend, von den Accenten abzuweichen, das Athnach also hinter נחלתך zu denken, so dass הניף mit doppeltem Acc. (Ew. §. 484) verbunden wäre. — נחלה ist das Volk Israel. S. zu 28, 9. — In ונלאה fügt das Vav (eigtl. *exeget.* od. *explic.* und zwar) einen Zusatz steigernd an (Ew. krit. Gr. S. 654. Anm. 9. Studer zu Richt. 6, 25), so dass wir es durch ja wiedergeben dürfen. — Du (mit Nachdruck gesagt, du, der du allein zu helfen vermochtest) stelltest das ermüdete Israel, das schon ermattet zusammensinken wollte, fest, richtetest es wieder auf, als keine Herstellung mehr möglich schien. כונן ist auch hier: feststellen, befestigen, vgl. 40, 3. 90, 17, nicht: erquicken. — — V. 11: Die erste Besitznahme des Landes wird gezeichnet. חיה das Gethier (nie vom einzelnen Thiere vorkommend) steht auch von einer Schaar lebender Geschöpfe, 2 Sam. 23, 11. 13. (1 Chr. 11, 15 das Lager der Philister) und bedeutet hier das Volk Israel. — בה steht wie v. 15 und bezieht sich in beiden Fällen auf das Land Kenáan, so auch Jes. 8, 21, wo ארץ aber v. 22 folgt. — Zu: du bereitetest (fort und fort, für alle Zeiten) muss man aus dem Vorigen es, das Land ergänzen, wie ja die Objectsbezeichnung häufig in diesem Liede fehlt, vgl. v. 2. 23. 24. הכין, in dem Sinne von bereiten, steht aber wie 65, 10 und der Ausdruck wird daselbst v. 11 erklärt. — —

12. Der Herr gibt Rede,
Der Siegesbotinnen — [sind] grosse Schaaren.
13. Die Könige der Heeresschaaren fliehen, fliehn
Und die Hausbewohnerin — theilet Beute,
14. So ihr ruhet zwischen den Hürden,
Flügel der Taube, bedeckt mit Silber,
Und deren Schwingen — mit grünlichem Golde.
15. Wenn zerstreuet der Allmächtige Könige in ihm, —
Schneit es auf Zalmon.

Es ist v. 12—15 von wiederholten Thatsachen die Rede, daher stehn die Impff. hier im Sinne des Praes., wie die Anrede v. 14 zeigt. Der S. vergegenwärtigt sich in lebhafter Schilderung die Scene der Vergangenheit, wie v. 16—18. — V. 12: Der Herr giebt Rede (אמר 19, 3) d. i. hier die Verkündigung der Siege, nach dem Zusammenhange. Die Siege, unter Josua und Richtern, auf welche hier hingewiesen ist, wiederholen sich, so auch die Siegeschöre, daher heisst es: der Siegesbotinnen, Siegverkünderinnen sind grosse Schaaren. המבשרות ist Nomin., צבא Prädicat, daher vor dem ersteren der Art. בשׂר steht, wie 40, 10. Weiber (vgl. hier v. 26 die Jungfrauen) sangen den Siegesgesang. Ex. 15, 20. Richt. 5, 11. 12 u. ö. Ken. I. 436. Anm. 2. — — V. 13: מלכי צבאות ist eine Verbindung, welche nur hier sich findet. Die Könige sind die kenáanitischen, wie v. 15. Die emphatische Wiederholung in ידדון ידדון ist wie Richt. 5, 7. 19. 20. — Die „Bewohnerin des Hauses", *οἰκουρός* (vgl. über נוה das Citat zu 65, 13), ist „das Weib im Zelte" Richt. 5, 24, die Haus- oder Hoffrau, שׁגל, wie Richt. 5, 30 wahrscheinlich statt שׁלל zu lesen ist, vgl. v. 29 ישׂרה. S. zu Ps. 45, 10. Sicher ist nach Richt. 5, 30, vgl. v. 11, dass den Weibern der Siege ein Theil der Beute von den kenáanitischen Königen (v. 15) zukam und sie denselben unter sich theilten („Gewiss, sie finden, theilen Beute, Ein, zwei Weiber für des Mannes Kopf, Beute von bunten Tüchern für Sisera, Beute von bunten, gestickten, Einem bunten, zwei gestickten für der Hoffrau Hals."). Zweifellos ist jene Stelle im Liede der Debora hier berücksichtigt. — — V. 14 steht im genauesten Zusammenhange mit v. 13, denn אם ist hier wenn od. wann von der Zeit, wie Am. 7, 2. Jes. 4, 4. 24, 13. In lebhafter Vergegenwärtigung redet er hier die aus den Schlachten heimkehrenden Helden an. Sinn: Wenn ihr, nach errungenen Siegen heimgekehrt, glücklich behaglicher und süsser Ruhe euch hingebt. Im Anfange ist Richt. 5, 16 b. frei benutzt. Die zwischen den Hürden oder Pferchen (שְׁפָתַיִם mit Weglassung eines formativen Buchstabens, wie Ezech. 40, 43, das. Hävernick S. 662, wofür Richt. a. a. O. Gen. 49, 14 מִשְׁפְּתָיִם) in friedlicher Ruhe lagernden (שׁכב wie Num. 24, 9 = רבץ Gen. 49, 14) Helden werden wegen ihres glänzenden Looses (vgl. das entsprechende Bild vom Schnee v. 15 dafür) mit Flügeln der Taube verglichen, welche „bedeckt mit Silber" ist (נחפה zu יונה) und „deren Schwingen (f. אשׁר א׳) mit grünlichem Golde" bedeckt sind. Statt Tauben selbst (vgl. Hos. 11, 11) konnte er sie, die aus den Schlachten siegreich herbeifliegen, *a potiori* (vgl. 1 Kön. 19, 18) auch „Flügel der Taube" nennen. In ירקרק wird das Adj. neutr. mit Nachdruck im *St. c.* dem Nom. vorangestellt. Ew. §. 501. — — V. 15: Das Pi. פרשׂ heisst.

16. Berg Gottes — der Berg Basan's [ist],
Kuppenberg — der Berg Basan's.

17. Warum lauert ihr, ihr Kuppenberge,
Auf den Berg den Gott begehret zu seinem Sitze?
Auch Jahve — wohnen wird [auf ihm] auf immer!

---

wie Sach. 2, 10, eigtl. ausbreiten, doch steht es, wie dort, im Sinne von: zerstreuen. Vgl. das Niph. Ez. 17, 21. — Zu dem heiligen Gottesnamen der Patriarchen שדי vgl. Ken. I. 238. — Die Könige sind wie v. 13 die kenáanitischen. — בה steht wie v. 11. — Schneit es auf Zalmon. Die 3 Pers. masc. תשלג steht neutrisch oder impersonell, Ew. §. 552. תשלג Schnee machen d. i. schneien, wie ähnlich das Hiph. der Vbb. der Farben bedeutet: eine Farbe hervorbringen (vgl. הלבין, האדים). Wir können aber viele Vbb. im Hiphil, namentlich *denom.* der gedachten Art, oft nur intransitive übersetzen. Das Schneien steht im uneigentlichen Sinne hier für das helle, heitere Erglänzen des Glücks, denn insofern Schnee die Farbe des Lichtes trägt (vgl. zu 51, 9), steht es für den Glanz des Glückes. Der unbedeutende, dicht mit Holz bewachsene Berg Zalmôn (Richt. 9, 48) kommt hier nur wegen seiner appellativischen Bedeutung Dunkelheit, Beschattung (gleichsam Schwarzwald) in Betracht und steht für das ganze Land. Der Zusammenhang und Sinn ist also: Als der Allmächtige die Könige zerstreute, somit die unheilvollen Kriege beendet waren, da erhellte der heitere Glanz des Glückes das Dunkel des Landes, worin dieses während der feindlichen Bedrängungen gehüllt war, gleichwie der dunkle Zalmon durch den Schnee weiss wird. Vielleicht war die Redensart sprichwörtlich. — —

V. 16 ist noch nicht als Anrede (wie v. 17) zu fassen, sondern der V. besagt, was der Berg Basan ist. Ihm wird die natürliche Grösse eingeräumt, denn Elohim (der allgemeine Gottesname) hat ihn gegründet, aber geistig grösser und erhabener ist der kleine Berg Zion, denn Jahve (der Bundesgott Israel's) wählt ihn zu seiner Wohnung und thöricht und vergeblich ist alles feindliche Widerstreben gegen diess Verhältniss. So der Zusammenhang v. 16 u. 17. Berg Gottes (vgl. darüber zu 36, 7) wird der Basan hier nicht blos wegen seiner Grösse und Ausdehnung genannt (entsprechend im Folg. Kuppenberg), sondern er ist hier zugleich Sinnbild der durch Gott mächtigen heidnischen Weltreiche (s. zu 65, 7), wie auch erhellt aus dem רצד v. 17, welches auf thätliche Feindseeligkeiten führt. Ein solches Weltreich stellt der Berg Basan's dar, oder das Gebürge B., denn הר wird, da der Basan mehre Kuppen oder Gipfel hatte (z. A. Hermon, Abarim), v. 17 durch הרים erklärt (vgl. Ken. I. 32), worunter wohl vorzugsweise der höchste Berg des transjordanischen Landes, der Hermon gemeint ist, der dann hier wie 89, 13, vgl. 42, 7, das ganze transjordanische Land bezeichnet, nicht blos wegen seiner Grösse und Höhe, sondern auch, weil er als die äusserste Grenze Basan's, zunächst der Heidenwelt gelegen, vgl. hier v. 23, die heidnische Weltmacht repräsentirt. — — V. 17: Warum — so werden die heidnischen Weltreiche, oder deren Symbole, die Gipfelberge Basan's angeredet — warum handelt ihr auf so vergebliche Weise feindseelig gegen den Berg Zion (und die Gemeinde), dessen geistige Höhe die eurige, von der Natur euch verliehene, so weit überragt und den Gott sich zum Wohnsitze erwählt hat. Vgl. zum Ge-

18. Der Wagen Gottes — [sind] zwei Myriaden, abermal Tausende,
Der Herr ist unter ihnen! —
Der Sinai [ist] im Heiligthume!

---

danken Mich. 4, 1—3. Jes. 2, 2 f. לְמַה steht wie 2, 1: zu welchem Ende? warum so vergeblich? רצד Hapaxl. ist nach dem Arab.: scharf beobachten, nachstellen, auflauern (nicht scheel sehn, beneiden). Die leiblich hohen Weltberge stellen dem geistig hohen Zion wegen seiner Höhe nach und diese geistige Höhe ist gemeint, wenn der Zionsberg 48, 3 „schöner Hebung" genannt wird. In הרים גבננים (über die Verbindung beider Nomina s. zu 45, 5. 60, 5) steht das nur hier sich findende גבנונים f. גבנונים, vom Sing. Abstr. גַּבְנֻן Höcker, Kuppe, vom Adj. גִּבֵּן höckerig. Ew. §. 332. — חמד f. אשר ח׳. — Zu אף vgl. 44, 10. 58, 3. — שכן steht, wie hier v. 19, wie auch ישב, absolute: er wird wohnen f. er wird ihn, den Zion, bewohnen. — — V. 18: Eben weil Gott immerdar den Zion bewohnt, ist er gegen alle feindlichen Bestrebungen der Weltreiche gesichert, denn v. 18 besagt, dass Gott auf Zion in der ganzen Fülle seiner Macht throne. Er ist es, der Krieges- und Siegesgott, von einer zahllosen Menge Kriegswagen umgeben, wie sie bei menschlichen Königen nie vorkommt, und eben dadurch wird der Gedanke ausgedrückt, dass er ihnen bei weitem überlegen sei. Ein solcher Gegensatz der Kriegswagen Gottes und derer jener Weltmächte v. 16 f., „der Völker, die Kriege lieben" v. 31, muss hier nothwendig angenommen werden; dafür spricht auch die Vergleichung von 2 Kön. 6, 15—17. רכב ist collect. und Prädic. dazu רבתים. Die Vorstellung von Jahve, als einem in den Kampf ziehenden Helden (איש מלחמה Ex. 15, 3 vgl. 14, 14, als יהוה מלחמות oder יי׳ צבאות), erzeugte die Vorstellung eines mit Rossen, die er lenkt (Hab. 3, 15), bespannten Wagens (ebd. 3, 8). Vgl. den Cherubwagen bei Ezechiel und hier zu 18, 11. So heisst es hier v. 34 vgl. Dt. 33, 26, dass Gott in den Himmeln, d. h. innerhalb ihrer unermesslichen Räume (Ps. 104, 3) gedacht, einherfahre. Hier wird des Wagens Gottes nicht besonders gedacht, sondern im Allgemeinen der Myriaden Streitwagen, die man als von Engeln gelenkt zu denken hat, 2 Kön. 2, 11 רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ (Jes. 60, 15), denn Schaaren von Engeln umgeben Gott. Sach. 14, 5. Ps. 103, 20. 21. Die Flexion רבתים ist eine ungewöhnliche. Gewiss aber schwebt dem S. Dt. 33, 2 vgl. v. 3 („er kommt aus Myriaden der Heiligkeit") vor. — „Tausende der Wiederholung" d. h. solche, denen stets neue folgen, abermal Tausende. אלפי שנאן ist eine sonst nicht vorkommende Verbindung. שנאן ist Hapaxl. — „Der Herr ist unter ihnen" inmitten des himmlischen Kriegsheeres und der Kriegswagen, und dadurch gewinnen sie erst rechte Bedeutung. — „Der Sinai [ist] im Heiligthume." Der Sinai repräsentirt die ganze majestätische Erscheinung Gottes (vgl. v. 9), nämlich inmitten seiner Engelschaaren, wie das Vorhergehende besagt. Somit ist der Sinai im Heiligthume (בקדש wie v. 25), wenn der Herr im Heiligthume auf Zion ist. Sinn also: Majestätisch, in der ganzen Fülle seiner Macht, von seinen Engelschaaren umgeben, wie einst auf dem Sinai, ist Gott gegenwärtig im Heiligthume auf Zion. Da Dt. 33, 2 schon in diesem V. benutzt ist, hat Olshausen nach Dt. a. a. O. die LA. בָּא מִסִּינַי vorgeschlagen. Allein der Sinai liegt hier ja schon weit hinter uns (v. 9), in der Richterzeit, von der es sich

19. Du fuhrest auf zur Höh, führtest Gefangne hinweg —
Nahmest Gaben unter den Menschen
Und auch Empörern, — zu wohnen, Jah, Gott!
20. Gesegnet der Herr, Tag für Tag!
Legt man uns Last auf,
Gott ist unser Heil! [Pause.]
21. Gott ist uns ein Gott der Rettungen
Und es hat Jahve, der Herr,
Vom Tode — Ausgänge.

---

hier handelt, kommt er nicht daher. — — V. 19 begründet die Behauptung v. 18, dass Gott in der ganzen Fülle seiner Macht auf Zion wohne, denn neuerdings noch hat er von Zion aus sie in der Besiegung der Feinde seines Volkes erwiesen. Es wird hier, nach dem Zusammenhange, auf eine bestimmte Thatsache, einen einzelnen Gnadenerweis hingewiesen, welchen Gott aus seinem Heiligthume gewährt hat: daher das Pf. im Sinne der Vergangenheit. Du fuhrest auf zur Höh (nachdem er zuvor herabgestiegen, Ephes. 4, 9), nämlich nach vollbrachtem Strafgericht über die Heidenwelt, wie 7, 8. 47, 6. 8. daselbst über die Himmelshöhe, מרום, und die hier zum Grunde liegende Vorstellung. Vgl. v. 34, wo Gottes Sitz im Himmel ist, oder v. 35 in den Wolken. — Du führtest Gefangene hinweg — nahmest Geschenke. Da er die Gefangenen nicht mit in den Himmel nehmen kann, wohin er auffährt, so setzt diess voraus, dass er sie vor seinem Auffahren seinen „Heeren“ (denen er als Kriegsgott voranzog, vgl. v. 18) oder seinem Volke giebt, gleichwie die Gaben an Gott den Priestern, seinen Dienern gegeben werden. Diese Folgerung machte der Apostel Eph. 4, 8, wenn er die Worte wiedergiebt: *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. Die Gaben sind unfreiwillige, wie das: du nahmst zeigt, und es ist der Tribut der überwundenen Völker gemeint, vgl. v. 31, wofür sonst מנחה. Vgl. 2 Sam. 8, 2. 6. — Das ב vor אדם wie v. 18. Menschen, welche die Geschenke geben, im Gegensatz zu Gott in der Höhe. Vgl. 58, 12. — אף wie v. 9. — Zu סוררים vgl. v. 7. Davor ergänze man wieder יב. Auch Empörer oder Widerspenstige müssen Geschenke geben, welche sich nicht sogleich unterwerfen, sondern, nachdem der Herr seine Macht kund gethan hat, noch Widerstand leisten. — Um zu wohnen, nämlich im Himmel, vgl. Jes. 57, 15, nach errungenem Siege. שכן steht absolute wie v. 17 die Anrede Jah, Gott ist feierlich. (Wir verbinden hier nicht שכן mit dem Acc. der Person und das Citat unserer St. zu 5, 5 ist zu streichen.)

V. 20: Nun steigt der S. vom Besonderen zum Allgemeinen auf. Gott wird als der Retter seines Volkes gepriesen. V. 20 leitet zu diesem allgemeinen Gedanken hinüber und Selah steht wie v. 8 u. 33 nach dem ersten V. der Strophe. Der V. ist nicht mehr zur vorigen Str. zu ziehn. יעמס steht wie יקום und dazu impers. Ew. §. 551. Subj. ist der Mensch, im Gegensatz zu Gott, vgl. 27, 1. 124, 2. — האל hier wie v. 21. Vgl. 18, 31. 33 = Jahve. — — V. 21: Zu האל vgl. im Vorigen. — אל למו das weitere Genitivverhältniss. מושיעות ist Hapaxl. Der Plur. will sagen, dass bei Gott unzählige Errettungen gegen mannichfache Tode sind. — „Jahve's, des Herrn (d. h. in seiner Macht) sind dem Tode Ausgänge“ d. i. Jahve hat Wege und Hülfen, seine Treuen

22. Ja Gott — wird zerschellen das Haupt seiner Feinde,
Den behaarten Scheitel,
Den, der wandelt in seinen Verschuldungen.
23. Es spricht der Herr:
Aus Basan hol ich wieder,
Hole wieder — aus Meerestiefen,
24. Auf dass du zerschellest, deinen Fuss — in Blut,
Die Zunge deiner Hunde [erhalte] — von den Feinden, von ihm!

---

vom Tode zu erretten. Zum Gedanken vgl. 49, 16. 66, 9. 71, 20. 72, 13. 85, 7. Hab. 1, 12. — Zu תוצאות vgl. man den Gebrauch von יצא mit Acc.: entgehen (einer Gefahr). Qoh. 7, 18. — — V. 22: אך nur, wie v. 7, geben wir hier, wie 58, 12, am passendsten durch ja wieder. — מחץ ראש wie 110, 6. Das Impf. ימחץ als Praes., da die Schilderung ganz allgemein ist. — In קדקד וגו׳ wird מחץ mit doppeltem Obj. construirt, einmal mit dem Theile, der zerschellt wird und zwar dem dichterisch ausmalenden קדקד שיער, zum andern mit der ganzen Person ב׳ מתהלך. Vgl. zu 3, 8. Die Worte sind nach Num. 24, 17 und unsere Stelle bewahrt die dort ursprüngliche Lesart. Vgl. Ken. I. 590. Anm. 3. Also: er zerschellt den behaarten Scheitel, den der wandelt in seinen Verschuldungen (der dem Jahve und seinem Volke widerstrebt, die סוררים sind gemeint) f.: den Scheitel dess, der u. s. w. — — V. 23: Die Anführungsformel אמר אדני (vgl. 60, 8) ist wie bei den Propheten, denn es folgt ein prophetischer Spruch, der nicht aus einem alten Orakel zu stammen braucht. V. 23 und 24 sind nur weitere Ausführung der Worte: „er zerschellt das Haupt seiner Feinde" v. 22. Es drückt aber v. 24 die Folge von v. 23 aus. Der Sinn ist: von allen Enden und aus jedem Versteck will ich die Feinde, wenn sie auch nach siegreichem Einfall in das Land Beute beladen wiederkehren, wieder und wiederholen, damit du (Israel) deine Rache an ihnen kühlen kannst. So ist der Gedanke wie Am. 9, 2. 3, und schon diese Parallele verbürgt es uns, dass wir zu אשיב אשיב die Feinde, wie v. 3. 22. 24, als Object zu denken haben, nicht Israel, wogegen auch spricht, dass Israel v. 24 in der zweiten Person angeredet wird. „Basan" das hohe Gebirge steht hier beispielsweise (wie v. 16), wie der Gegensatz: „Meerestiefen," so dass Universalität, das: „von allen Enden, überallher" ausgedrückt wird. Basan bezeichnet zunächst die Ostgegend, Meerestiefen den Westen oder das mittelländische Meer, Basan ist aber auch als höchste Höhe gedacht, dagegen Meerestiefen die tiefsten Tiefen bezeichnet, endlich steht Basan als die äusserste Grenze Kenáans nach der Heidenwelt zu, wo die Feinde geborgen zu sein schienen. Für Meer sagt der S. Meerestiefen, zugleich um auszudrücken: „aus jedem Versteck." Am. 9, 3. — — V. 24: Die Folge der Zurückführung der Feinde. Die Worte des ersten Gl. hat man erklärt: „damit du rüttelst, schüttelst deinen Fuss in Blut." Allein מחץ ist jederzeit: zerschellen, zerschmettern. Aa. meinen, die LA. תמחץ sei aus v. 22 hereingekommen und lesen תִּרְחַץ, wie 58, 11: „Auf dass du badest deinen Fuss." LXX. und Vulg.: *ut intingatur*. Allein die TLA. wird durch den engen Zusammenhang unsers V. mit v. 22 geschützt. In תמחץ du zerschellest ist Israel angeredet und es ist das Obj. sie (nämlich die Feinde), ebenso wie v. 3. 23. 28, beim V. zu ergänzen, רגלך בדם ist aber als Neben-

25. Man schauet deinen Zug, o Gott,
Den Zug meines Gottes, meines Königes im Heiligthume.
26. Voran gehn Sänger, danach Saitenspieler,
Inmitten Paukenschlagender Jungfraun.
27. In den Versammlungen lobet Gott,
Den Herrn, — ihr vom Brunnen Israel's!
28. Dort Benjamin, der kleine, — ihr Herrscher,
Fürsten Juda's, ihre Steinigung,
Fürsten Sebulun's, — Fürsten Naphtali's.

---

satz: deinen Fuss in Blut zu fassen. — Die letzten Worte können erklärt werden: Die Zunge deiner Hunde (erhalte) von den Feinden (von ihrem Fleisch), von ihm (dem Blute), so dass מִנֵּהוּ Praep. mit Suff. (Ew. §. 467) ist. Aa. fassen לשון כלביך als Nom. abs.: „die Zunge deiner Hunde — von den Feinden [sei] ihr Theil." Dass das Subst. מָנָה sonst nie in der Bed. Theil vorkommt, dürfte nicht auffallen, da grade unser Verf. so seltene Worte liebt. Auch könnte das Suff. הוּ— auf לשון als auch *gen. masc.* nach Ps. 22, 16 zurückgehen. — —

V. 25—28 Schilderung der Festprozession zur Feier des v. 19 gemeinten Sieges. — V. 25: Man schaut. Die Menge der Zuschauer erhöht den Pomp des Festzuges. — בקדש wie v. 18: „im Heiligthume" und mit הליכות (eigtl. Gegangenes, dann Zug) zu verbinden, denn die Prozession fand im Tempel oder vielmehr in dessen Vorhöfen Statt, wie auch aus v. 27 („in den Versammlungen") und v. 36 („aus deinen Heiligthümern") erhellt. — Zu אלי מלכי vgl. zu 5, 3. — Die Stelle Hab. 3, 6 hat mit der unsrigen nichts Verwandtes. — — V. 26: Musik eröffnet den Zug und zwar so, dass die Saitenspieler den Sängern (welche unseren Psalm selbst singen) folgen, beide aber von Jungfrauen mit Pauken (Aduffen) umgeben sind. אחר als Adv. des Ortes: hinter, dahinter, wie Gen. 22, 13 תפפות Hapaxl. — — V. 27 u. 28 spricht der S., wie alles Uebrige. Vgl. Richt. 5, 9. Ps. 22, 24. מקהלים sind die gottesdienstlichen Versammlungen im Tempel, vgl. zu 26, 12, wo das Wort einzig noch vorkommt. Der Sinn ist: in den Versammlungen und namentlich in dieser. — „Ihr vom Brunnen Israel's." Der Stammvater (nicht Jahve, wie Hitzig zu Jes. S. 152. h. will) wird bildlich als Brunnen bezeichnet, seine Nachkommen als der durch ihn gebildete Bach. Vgl. Ken. I. 48. מקור ist nicht Quelle, sondern Brunnen. Ebend. S. 51. Anm. 2. — — V. 28: Unter den Stämmen, welche im Tempel zum Zuge sich vereinigt haben, werden vier St. hervorgehoben und sie sollen zunächst alle St. repräsentiren, wie 60, 8. 9 auf ähnliche Weise das Land eingetheilt wird. Es sind die zwei südlichsten (Benjámin und Juda) und die zwei nördlichsten (Sebulun und Naphtáli), wie ja auch Mt. 4, 13 noch das nördliche Palästina von Sebulun und Naphtáli den Namen führte. Auch Richt. 5, 18, vgl. 4, 6. 10, stehen beide Stämme so zusammen. Zugleich werden aber auch gerade diese Stämme genannt wegen ihres Verhältnisses zu den Feinden, wegen ihrer Tapferkeit, als Vorkämpfer des Volkes, das zeigen die Epitheta. Wegen seiner ausgezeichneten Kriegsunternehmungen wird Benjamin schon im Segen Jaqobs gepriesen, so auch Juda wegen seiner Tapferkeit, und Sebulun und Naphtáli Richt. 5, 18. Benjamin eröffnet den Zug, wohl nicht, weil auf dessen Gebiet der Tempel lag (daher er Dt. 33, 12 „Geliebter Jahve's"

29. Verordnet hat dein Gott — deine Stärke!
O sei stark, o Gott,
Der — du wirkest für uns.
30. Wegen deines Tempels, über Jerusalem,
Werden dir bringen Könige Geschenk.

---

heisst), sondern, da der S. hier überall die Feinde im Auge hat. wegen seiner besonderen Tapferkeit Gen. 49, 27. Richt. 3, 15 ff. 20, 14 ff., wie denn selbst der tapfere Saul aus diesem St. war. „Es ist merkwürdig" — bemerkt Hengstenberg zu u. St. — „dass gerade die Stämme, welche hier als die Vorkämpfer des Volkes im Streite gegen die Welt erscheinen, auch im N. T. unbedingt hervortreten. Aus Benjamin war Paulus, Phil. 3, 5, der Kleine, 1 Cor. 15, 8—10; aus Juda „der Löwe aus dem Stamme Juda", Jakobus und Johannes, Jakobus. Thaddäus und Simon, aus Sebulun und Naphtáli oder Galiläa (Mt. 4, 13) alle übrigen Apostel." Waren übrigens die nördlichen Stämme bei der Prozession wirklich zugegen, so deutet unsere St., wie auch Dt. 33, 19. wo es von den Stämmen Sebulun und Naphtáli heisst: „Stämme laden sie zum Berge, dort opfern sie Opfer der Gerechtigkeit" (vgl. v. 10) auf eine gewiss schon frühe Theilnahme der nördlichen Stämme am Tempel zu Jerusalem hin. — שָׁם dort, nämlich im Heiligthume v. 25. — Benjámin, der Kleine oder Kleinste (Gen. 19, 31), als der Jüngstgeborene unter den Söhnen Jaqob's, Gen. 43, 33. Das Part. רֹדֵה mit dem Suff. Acc. Ew. §. 433. Das Suff. geht auf die Feinde, vgl. v. 3. 23. 24, da sich hier Alles auf die Feinde bezieht und eben wegen ihrer Besiegung diese Prozession angestellt wird. Für diese Beziehung spricht auch der Gebrauch des W. רדה, welches Gen. 1, 26 von der Herrschaft des Menschen über die Fische steht, sonst nur von der Beherrschung und Unterwerfung der Heiden. Der St. (worin רד wurzelhaft) bedeutet eigentlich: den Fuss auf etwas setzen, treten, dann nach einem durchgreifenden Tropus (vgl. Ps. 8, 7 mit 110, 1; vgl. Ps. 18, 39 mit Jos. 10, 24) s. v. a. beherrschen (כבשׁ vgl. Gen. 1, 28 m. 26). — In רגמתם kann das Suff., dem Parall. gemäss, nur auf die Feinde gehen und jede andere Bedeutung von רגמה, als: Steinigung, ist unbegründet. Juda wird die Steinigung der Feinde, gleichsam ihr Steinregen, Steinungewitter genannt, wohl weil der St. sich im Schleudersteinwerfen auszeichnete. — —

V. 29 ff.: Gehoben durch den herrlichen Sieg über die Heiden, durch welchen Gott von Zion aus wieder sein Volk errettet hat und dessen Feier so eben im Tempel begangen wird, erhebt sich der S. zu der messianischen Hoffnung, dass sich alle Reiche der Welt dem Jahve unterwerfen werden. Verordnet hat dein Gott (o Israel) deine Stärke, nämlich in den Offenbarungen an Moses und in den Weissagungen der Vorzeit hat er deine Macht bestimmt und beschlossen. Zu צוּה mit dem Nom. obj. vgl. 42, 9. 43, 3. 44, 5. Die Suff. gehen auf Israel zurück, vgl. v. 24. Dann folgt sogleich die Anrede an Gott. Der schnelle Personenwechsel ist wie v. 3 vgl. 2, ferner v. 8 vgl. 9 ff., dann: v. 18 vgl. v. 19. — עזזה וגו׳ (f. עֻזָּה) ist Folgerung aus dem Vor. Desshalb sei stark, bewähre in der Befestigung und Ausbreitung deines Reiches deine Stärke, der (זו f. אשׁר) du wirkest für uns, da wir selbst zu schwach sind, um uns durch eigene Stärke zu helfen. Jes. 26, 12. פעל steht hier und Jes. a. a. O. wie עשׂה 22, 32. — —
V. 30: Die Aufforderung geht sogleich in Hoffnung über. Wegen

31. Schilt das Gethier des Rohrs,
Die Rotte der Starken mit den Kälbern der Völker, —
Die sich niederwerfen mit Silberstücken;
Er zerstreuet die Völker, — die Kriege lieben.
32. Kommen werden die Magnaten aus Aegypten
Kusch lässt eilen seine Hände — zu Gott.

---

deines Tempels (zu הֵיכָל zu 5, 8) d. h. wegen der Siegesthaten, die von dort — wo du ewig thronest v. 17 — ausgehen. Vgl. v. 36. „Furchtbar (bist du) Gott aus deinen Heiligthümern“ und 20, 3. 110, 2. — עַל ist nicht allein geographisch gesprochen, sondern auch im geistigen Sinne, vgl. v. 35: „dess Hoheit ist über Israel.“ — Die Huldigungsgeschenke der Könige an den Tempel wie Jes. 60, 3. 6. Daher die Erzählung von den Magiern. Zu שִׁי vgl. Jes. 18, 7. Ps. 76, 12. — — V. 31: Schilt ist kürzer, zuversichtlicher, herausfordernder Ausdruck (wie der Imper. ähnlich auch sonst, Ew. §. 618) f.: du wirst schelten, wie v. 30: sie werden bringen. Das ersieht man aus dem: „er zerstreuet“, wo nicht etwa in den Imperat. zu ändern ist. — Das Gethier des Rohres ist ein solches, dem der Aufenthalt im Rohre gewöhnlich ist, also das Nilpferd, Behemoth, nach Hi. 40, 15. קָנֶה vom Schilf oder Rohr des Nil, auch Jes. 19, 6. 35, 7. Auf Behemoth führt auch die Wahl des Wortes חַיָּה, welches nie von einem einzelnen Thiere vorkommt und daher der Pluralform בְּהֵמוֹת entsprechend ist. Das Nilpferd ist nach v. 32 nun aber deutlich das Symbol Aegypten's (wie denn grosse heidnische Mächte besonders in den späteren Propheten als gewaltige Thiere symbolisirt werden, vgl. meinen Comm. z. Dan. S. 298), allein zunächst nicht des Reiches Aegypten selbst, sondern wie das Folgende: „Rotte der Starken“ und „die Magnaten“ v. 32 zeigt, die Herrscher, die Häupter Aegyptens. Da aber v. 30 von Königen die Rede ist und v. 31 eben so allgemein von einer Rotte der Starken, so repräsentirt Aegypten, wo neben v. 32 noch Kusch genannt ist, die heidnischen Reiche überhaupt (zu dieser Zeit namentlich auch Scythen und Chaldäer). Ihr Sturz wurde mit dem Aegypten's verbunden gedacht. Aegypten's wird aber vorzugsweise gedacht, weil es in der Zeit des Necho für Israel einmal wieder von besonderer Wichtigkeit war. — Rotte der Starken (d. i. der Stiere, vgl. 22, 12) mit den Kälbern der Völker, d. i. die Schaar der mächtigen Könige mit den Völkerschaften, welche ihnen folgen. בְּ steht von der Begleitung (Ew. §. 521. 3), wie sogleich wieder vor רִצֵּי. — Der Sing. מִתְרַפֵּס bezieht sich auf das Ganze der im Vor. genannten feindlichen Thiere. Sich niederwerfend (eig. sich treten lassend) d. i. die sich, von dir gebändigt, niederwerfen mit Silberstücken, nämlich als Tribut, vgl. v. 19. Jes. 60, 9. רִצִּים Hapaxl. — אֲשֶׁר קְ׳ f. קִרְבוֹת וגו׳ Der Plur. קִרְבוֹת Hapaxl. — — V. 32: Die Fetten oder Feisten d. i. die Magnaten. שְׁמָנִּים Hapaxl., mit Verdopplung statt der Dehnung, wie in רַעֲנַנִּים, שַׁעֲנַנִּים. — יָדָיו gehört noch zu תָּרִיץ, wie auch die Acc. anzeigen. Kusch lässt eilen (denn das Hiph. von רוּץ heisst immerdar: laufen oder eilen lassen) seine Hände (nämlich nach v. 30 u. 31, vgl. 72, 10, angefüllt mit Huldigungsgaben) zu Gott. Nichts Eiligeres wird Kusch zu thun haben, als ihm seine Gaben darzubringen. Irrig Hitzig (vgl. denselben zu Jes. 44, 5): „Kusch misshandelt für Gott seine Arme.“ — Ueber solche Weissagungen von der Bekehrung Aegypten's und Aethiopien's vgl. Ken. I. 139.

33. Ihr Reiche der Erde, lobsinget Gott,
Singet dem Herrn, [Pause.]
34. Dem Fahrenden in den Himmeln der Himmel der Urzeit!
Sieh, er lässet hören seine Stimme, — die mächtige.
35. Gebet Stärke — Gott',
Dessen Hoheit über Israel
Und dessen Stärke — in den Wolken!
36. Furchtbar [bist du] Gott, aus deinen Heiligthümern! —
Gott Israels, — er giebt Stärk' und Rüstigkeit dem Volke!
Gesegnet sei Gott!

V. 33 ff. werden alle Reiche und Völker der Erde aufgefordert, Gott zu preisen. — Das Selah v. 33 steht wie v. S. 20. — — V. 34: Der Artikel in לרכב weist zurück auf שירו לאלהים v. 33. — ב zeigt das Terrain an, wie v. 5. — Die Formel שׁמי שמי־קדם, nach der Analogie von מִימֵי קֶדֶם, ist eine sonst beispiellose, obwohl שמי השמים (= der höchste Himmel) Dt. 10, 14. 1 Kön. 8, 27 vorkommt. Daraus sehen wir, dass שמי קדם nicht Apposition sei, wie Ew. §. 509. Anm. will. Uebrigens klingt in den Worten לרכב וגו׳ Dt. 33, 26 an. — קול עז ist Obj. zu יתן בקולו S. zu 46, 7. — — V. 35: Gebet Stärke d. i. räumet ein nach Bekenntniss und Ueberzeugung. S. zu 29, 1. 96, 7. — Die Worte: „über Israel (ist) seine Hoheit" relat. f.: „dessen Hoheit — ist" begründen das Vorige. Der Sinn ist (vgl. v. 30): seine Majestät und Herrlichkeit leitet Israel. — „Seine Stärke ist in den Wolken" d. h. sie offenbart sich in den Wettern, die auf seinen Wink über die Erde kommen, vgl. v. 34 a. E. und das: „die Himmel troffen", v. 9. So offenbart sich Gott also in der Geschichte und in der Natur. — — V. 36: Furchtbar (bist du) Gott. Der Satz ist wie 65, 3. Zu נורא vgl. 47, 3. 66, 3. 5. — מקדשיך = מקדשי בית יהוה Jer. 51, 51. Der Tempel bestand bekanntlich aus mehren Gebäuden und Vorhöfen. Vgl. משכנים. Zum Sinne vgl. v. 29. 30. — In אל ישראל וגו׳ ist ein Personenwechsel, wie so häufig in diesem Liede. — „Gott Israel's — er giebt Stärke dem Volke" wie 29, 11. Vgl. Jes. 40, 29. 31. — Zu ברוך אלהים vgl. v. 20.

LXIX.

Sieben Strophen: 2—5; 6—13; 14—19; 20—22; 23—29; 30—34; 35—37. — Der Knecht Gottes ist versunken im tiefsten Elend und Verzweiflung, kaum sich zu halten noch fähig. Vom Hülferufen ist er ermüdet, seine Augen verlieren ihre Sehkraft, so schmerzlich harret er auf Gott. Rohe Verläumder dringen zahllos auf ihn ein und er erliegt unter falschen Beschuldigungen, 2—5. Zwar erkennt er seine Sündhaftigkeit an und erkennt also in seinem Leiden eine Folge derselben, aber doch möge ihn Gott nicht zu Grunde gehen lassen, weil sonst

in ihm, dem Gerechten, alle Gottesfürchtigen zu Schanden werden würden, denn er leidet um des Herrn willen und trägt aus Eifer für ihn Schmach und Hohn; selbst die nächsten Verwandten ziehen sich scheu zurück, denn in Folge seines verzehrenden und aufreibenden Eifers für das Haus des Herrn haben ihn die Schmähungen der gottlosen Welt getroffen; er weinte und fastete um des Volkes Leiden willen, allein diese heilige Trauer gab den Feinden Gottes nur Anlass zu frechem Hohne, sie sinnen auf witzige Einfälle und Lieder auf ihn, wenn sie im Thor, wo nur ernstes Geschäft betrieben werden sollte, schlemmen und schwelgen, 6—13. So hat der Gerechte seine Noth und was ihn darein gestürzt, nachgewiesen. Weiter trägt er nun seine Bitte um Errettung Gott vor und alsbald wird sein Gebet zum Hülferuf, 14—19. Wiederum schildert er dann seine Noth und die Bosheit seiner Feinde, die beide Gott bekannt sind, 20—22. Daran schliesst sich der Wunsch um vergeltendes Gericht über seine Feinde und die Bitte um dasselbe, 23—29. Er hat aber indess die göttliche Ruhe wiedergefunden und das Gebet geht in Hoffnung aus. Zwar ist er noch im tiefsten Elende, aber Gott wird ihn erretten und dann will er ihn preisen, was dem Herrn wohlgefälliger ist, als das blos äusserliche, heuchlerische Opfer. Seine Errettung wird den Glauben der Gerechten kräftigen, 31—34. Auf diese besondere Errettung gründet sich die allgemeine Hoffnung, dass Gott Zion helfen und die Städte Juda's bauen, das Volk ruhig im Lande wohnen lassen werde, 35—37.

Ganz wie Ps. 22 u. ö. redet hier nach v. 7 vgl. 27. 33 f. ein Knecht Gottes (v. 18), ein Gerechter, im Namen aller von Hassern, Lügen- und Gottesfeinden (5. 15. 20) verfolgten Knechte Gottes (v. 37) oder der Gerechten. Nicht unwahrscheinlich ist nach v. 8. 10 ein Prophet der Verf. und schon darin läge Grund zur Nebenstellung zu den vorigen Liedern, doch ist diese auch vielleicht durch den Ausdruck im Einzelnen veranlasst. Vgl. אסירים 68, 7. 69, 34. Aus diesem bildlichen Ausdruck kann man nicht auf Abfassung im Exile folgern wollen, ebensowenig auch aus den Schlussworten v. 34—37 (das. die Erklärung), welche auch ebensowenig wie Ps. 51, 20. 21 ein späterer Zusatz sind. Es ist ein Schluss allgemeinen Inhalts, wie Ps. 25. 28. 29 u. ö. Nach der Verwandtschaft unseres Liedes mit Ps. 22. 31. 35. 38. 40. 51 zu urtheilen, darf man auf dasselbe Zeitalter, welchem jene Psalme angehören, schliessen, auch auf Identität des Verfassers, wenigstens in Betracht des einen oder des andern jener Lieder. Vgl. z. B. 69, 33 m. 22, 27. Gegen Davidische Zeit spricht schon der Name des Landes: Juda v. 36. Uebrigens ist in dem Liede von einer besonderen Krankheit ebensowenig die Rede, wie Ps. 6. 22. 31, und aus v. 3. 15 (vgl. 2. 16) hat man irrig noch bestimmter auf die Situation des Dichters schliessen wollen, da der Ausdruck dort doch bildlich zu fassen ist.

1. Dem Vorsteher, über Lilien, von David.

2. Hilf mir, o Gott,
Denn es kamen die Wasser bis an die Seele.

3. Versunken ich bin in Schlamm der Tiefe, da nicht Stand ist,
Ich kam in Wassertiefen, —
Und Fluth mich überströmet.

4. Ermüdet ich bin von meinem Rufen,
Entzündet ist meine Kehle,
Es schwinden meine Augen, da ich harr' — auf meinen Gott.

5. Mehr sind, denn meines Hauptes Haare, meine Hasser ohn' Ursach',
Stark meine Verderber, meine Lügenfeinde,
Was nicht ich geraubt — dann soll ich's erstatten.

6. Gott, — du weissest um meine Thorheit
Und meine Verschuldungen — vor dir nicht sind sie verborgen.

Ueberschrift. Lilien, wodurch der Gegenstand des Liedes bezeichnet wird, vgl. zu 45, 1, geht wohl auf die lieblichen Hülfen des Herrn, seine ישועות, v. 2 u. 30, vgl. 60, 1. 80, 1.

V. 2: Ueber die Bilder v. 2. 3 vgl. 15. 16, vgl. zu 40, 2. 3. Wie die Gefahr gemeint sei, besagt v. 5. Dass Wasser und Wassertiefen (v. 3) nur bildlich für das Elend, das dem Gerechten seine Hasser bereiten, steht, zeigt deutlich v. 15. — Ueber das Pf. hier und im Verfolge Ew. §. 262. 2. — Zu עד־נפש bis an die Seele = an das Leben, vgl. Jer. 4, 10. Jon. 2, 6. — — V. 3: Zum Bilde: Schlamm der Tiefe vgl. zu 40, 3. מצולה kommt nur von Meeres- oder Stromestiefe vor. Vgl. auch das parall. Gl. — — V. 4: Zu יגעתי בקראי vgl. zu 6, 7. — Die Kehle ist entbrannt, entzündet (Niph. von חרה), nämlich vom Rufen; sie ist also heiser. Vgl. 22, 16. — כלו עיני wie Jer. 14, 6. Klagl. 4, 17. Ps. 119, 82. Vgl. zur Erklärung des Ausdrucks auch zu 6, 8. 31, 10. 11, vgl. 38, 11. Jes. 38, 14. Hi. 16, 20. — Der kurze Untersatz im Partic. (wie 2 Sam. 12, 21): מיחל וגו׳ „harrend auf Gott" f. „da ich harre auf Gott", giebt die Ursache des Vorigen an. Ew. §. 608 a. E. — — V. 5: Zu רבו משערות ראשי vgl. 40, 13. — Zu שנאי חנם und איבי שקר vgl. 35, 19. 38, 20 (Joh. 15, 25) und Anm. zu 7, 5. 25, 4. Statt מִצְמִיתַי conjecturirte der Syr. des Parall. wegen מִעַצְמוֹתַי, wie auch Olshausen Obsv. p. 15 hier gelesen wissen will. Allein unsere LA. wird auch durch Klagl. 5, 52. 53 geschützt, wo die איבי חנם und die Wurzel צמת unmittelbar zusammenstehn. — Die Worte des dritten Gl. sind uneigentlich zu fassen, eine sprichwörtliche Phrase, welche nur bezeichnen soll, dass er unter falscher Beschuldigung erliege. Vgl. Ps. 35, 11. אז steht ebensowenig wie Ps. 56, 10 f. dennoch, sondern es ist auch hier dann. Der Sinn ist: was ich vorher nicht geraubt hatte, soll ich dann (nachher) zurückerstatten.

V. 6 und 7 ist der Zusammenhang: zwar erkenne ich meine Sündhaftigkeit, durch welche mein Leiden hervorgerufen ist, an, aber du darfst mich nicht dem Untergange weihn, weil sonst in ihm — weil der Redende der Repräsentant der leidenden Gerechten ist — oder an ihm, an seinem Schicksale der Ausspruch 25, 3 sich

7. Beschämt nicht mögen werden in mir die auf dich harren,
Herr, Jahve, — der Heeresschaaren.
Nicht zu Schanden werden in mir, die dich suchen,
Gott — Israel's!
8. Denn um dich ich trage Schmach,
Decket Schimpf mein Angesicht.
9. Entfremdet worden bin ich meinen Brüdern
Und ein Fremdling — den Söhnen meiner Mutter.
10. Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt:
So die Schmähungen deiner Schmäher — fielen auf mich.
11. Und ich wein', es fastet meine Seele,
Und es dienet zur Schmähung mir.
12. Und ich mache zu meinem Gewande den Sack
Und diene ihnen zum Gleichniss.

---

nicht bewahrheitete. V. 6 enthält, wie 31, 5 f. 38, 4—6. 40, 13. 41, 5 lehren, die wirkliche Anerkenntniss seiner Sündhaftigkeit, daher auch: meine Thorheit, meine Verschuldungen. Vgl. v. 20. — ידע mit Präp. ל, um etwas wissen, nicht Zeichen des Acc. Vgl. zu 25, 18. 60, 3. — — V. 7: Der Name „Jahve" deutet hin auf Gottes Verhältniss zu Israel, also auf seinen Willen, zu helfen, der Name „Jahve, der H." (zu 24, 10) auf seine Allmacht. — Zu מבקשיך vgl. 40, 17. — — V. 8 begründet den vorigen V. Um dich, d. h. um deiner Religion willen, wie v. 10 näher erläutert wird. Vgl. zu 44, 23. Zum Ausdruck vgl. noch Jer. 15, 15. — Zum zweiten Gl. vgl. 44, 16. Jer. 3, 25. — — V. 9 u. 10 führen das: „ich trage Schmach" v. 8 weiter aus. Zum Sinne v. 9 vgl. 31, 12 und zu 38, 12. Söhne der Mutter sind die leiblichen Brüder. — — V. 10 wird Joh. 2, 17 und Röm. 15, 3 angeführt. Es war ein verzehrender Eifer für das Haus des Herrn (vgl. Jes. 26, 11 קנאת עם), ein Eifer, der ihn aufrieb (vgl. parall. 119, 139 und Joh. 2, 17), darum haben ihn die Schmähungen seiner Feinde getroffen. Das Vav vor חרפות folgert. Der Eifer für das Haus des Herrn d. i. für das Religionswesen, dessen Mittelpunkt der Tempel ist. Welche religiöse Wahrheit der Prophet predigte, sehen wir etwa aus 40, 7. 51, 18. 19. In Folge solcher Predigt zog er sich aber die Schmähungen der Feinde Gottes zu. — — V. 11—13 führen den Gedanken v. 10 weiter aus. Er, den verzehrender Eifer für das Haus des Herrn aufrieb, er weinte und fastete (— zum Ausdruck der Busse vgl. 35, 13. 2 Sam. 12, 16. 21, 22), und zwar nicht um eigener Sünde oder Leiden willen, sondern, wie das Verhältniss dieses V. zu v. 10 lehrt, um der Sünden des Volkes willen, um Alle dadurch zur Busse zu leiten und die Strafgerichte Gottes abzuhalten. Allein diese heilige Trauer und Kasteiung ward nur Anlass zu frechen Schmähungen seiner Feinde. Zur vollen Endung ה— nach *Vav conseq.* in ואבכה vgl. Ew. §. 297. 1. a. E. Maurer zu Jos. S. 72. Vgl. v. 21 hier. — Die Worte: בצום נפשי „in dem Fasten ist meine Seele" f. „es fastet meine Seele" gehören zusammen, wie man aus 35, 13 ersieht. Das. Anm. — — V. 12: Zum ersten Gl. vgl. 30, 12. 35, 13. Zur Endung ה— (in ואתנה, wie v. 21 ואנושה) vgl. Ew. §. 297. 3. Ursprünglich soll demonstrative Bedeutung darin liegen, doch zeigen Stellen wie Hi. 1, 16, dass an diese Bedeutung im Gebrauche der Form, wenigstens bei Späteren, nicht immer gedacht

13. Es sinnen auf mich, die im Thore sitzen
Und auf Lieder — die Süsswein zechen.
14. Ich aber — mein Gebet ist zu dir, o Jahve,
Zur Zeit der Huld, — o Gott, durch die Grösse deiner Gnade!
Erhöre mich — durch deine rettende Wahrheit!
15. Rette mich aus Schlamm,
Dass nicht ich versinken möge,
Ich errettet werde von meinen Hassern — und aus Wassertiefen!
16. Nicht überströme mich die Fluth
Und nicht verschlinge mich die Tiefe
Und nicht verschliesse über mich der Brunnen seinen Mund!
17. Erhöre mich, Jahve,
Denn gütig ist deine Gnade!
Nach der Grösse deiner Erbarmungen — wende dich zu mir!
18. Und nicht verbirg dein Antlitz vor deinem Knechte,
Denn Noth ist mir, — eilends erhöre mich!
19. O nahe meiner Seele, erlöse sie!
Umwillen meiner Feinde befreie mich!

---

wurde. — — V. 13: Sie sinnen auf mich, nämlich auf witzige Einfälle über mich, wie aus den Schlussworten des V. deutlich ist. שיח m. ב ist immerdar sinnen über oder auf etwas. Vgl. zu שיח zu 55, 3. — Thor, sonst der Ort für ernste Geschäfte, Klagl. 5, 14. Ruth 4, 1. 2. Jos. 20, 4. — Vor נגינות ergänze man wieder יושיחו בי. — שתה שכר hat den Begriff: Süsswein zechen. Vgl. Ken. I. 106 und zu שכר vgl. das. S. 122. שותי שכר steht parall. m. יושבי שער. Sie entweihen also den Ort, der sonst nur zu ernsten Verhandlungen bestimmt ist. — —

V. 14: Da der Gerechte die Grösse seiner Noth (v. 2—5) dargelegt und gezeigt hat, dass er um Gottes willen leide, legt er, hierauf gegründet, dem Herrn nun ausführlicher seine Bitte um Errettung (v. 2) dar. ואני nachdrücklich vorangestellt wie 35, 13. 41, 13 u. ö. — Zu תפלתי לך vgl. 65, 2. — עת רצון adverb. Acc. = לעת oder בעת Jes. 49, 8. Vgl. 32, 6. 42, 6. Anm. — Zu ברב־חסדך vgl. 66, 3. 5, 8. — Die Heilswahrheit ist die heilspendende, rettende, nach welcher Gott die Verheissungen an die Seinen erfüllt. Das ב steht wie 71, 2: durch = vermöge. Erklärend ist hier v. 17. — — V. 15 vgl. v. 3. Die Endung ה— an den Cohortativen אטבעה und אנ׳ zeigt die Richtung des Willens und Wunsches an. Ew. §. 293. — Von meinen Hassern erklärt das folgende bildlich Gesagte: aus Wassertiefen. — — V. 16. Vgl. v. 2. 3. בְּאֵר Brunnen steht hier wie בּוֹר Grube, Cisterne, 40, 3 f. Wassertiefe. — Bei Gl. c. hat man nicht daran zu denken, dass auch die Brunnen ein grosser Stein verschloss (Gen. 22, 2 vgl. Hohl. 4, 12), sondern er verschliesst den Mund über dem, welchen das Wasser überfluthet. — — V. 17: טוֹב gut, gütig ist die Gnade Gottes, vgl. Ps. 109, 21, denn sie ist gross, er hat eine „Fülle der Huld“ v. 14 und „der Erbarmungen“, wie es hier im Folgenden heisst. — — V. 18: Zu אל־תסתר פ׳ vgl. 30, 8 u. ö. — מַהֵר eig. Inf. ist Adv. eilends, vgl. 31, 13: מהרה ה׳. — — V. 19: O nahe dich doch meiner Seele, welche

20. Du kennst — meine Schmach und meine Schand' und meinen Schimpf,
Vor dir — sind alle meine Widersacher.
21. Schmach hat gebrochen mein Herz — und ich sieche
Und ich hoff' auf Beileid, und es ist nicht,
Und auf Tröster — und finde keine.
22. Und sie geben als meine Speise Mohn
Und für meinen Durst — sie mich tränken mit Essig.
23. Es werd' ihr Tisch vor ihnen zur Falle
Und den Sicheren zum Sprenkel!
24. Verfinstern müssen ihre Augen, dass nicht sie sehen,
Und ihre Hüften — stets lasse wanken!
25. Giess aus über sie deinen Grimm
Und die Gluth deines Zornes — sie erreiche.
26. Sei ihr Dorf verwüstet,
In ihren Zelten — nicht sei ein Wohner!

---

in Todesgefahr schwebt, vgl. v. 2. Vgl. 22, 12: „Sei nicht fern". — למנצח איבי wie sonst למנצח שורדי oder צוררי und zur Erklärung vgl. 13, 5. — —

V. 20 vgl. v. 6. — חרפתי וגו׳ Gehäufte Synonyma, wie in späterer Sprache, bei Jer. 21, 5. 7 und zu Ps. 31, 10. — נגדך וגו׳ Dir ist es bekannt, wie gross (vgl. v. 5) die Zahl meiner Dränger ist. — — V. 21: Zu חרפה vgl. 6, 3. — שברה לבי vgl. Jer. 23, 9 i. A. — Der Ausdruck נוש = אנש krank sein bezeugt nicht, dass der S. an einer besonderen, bestimmten Krankheit gelitten habe, sondern bezeichnet die völlige Zerrüttung an Leib und Seele. Ueber die Endung ה— nach *Vav cons.* vgl. zu v. 12. — — V. 22: Statt der Labung geben sie dem Kranken bittre Speise und Essig. ראש ist wohl eigentlich eine Pflanze, die nach ihren Köpfen so benannt ist, keine Giftpflanze, da hier das unschädliche חמץ dabei steht. Es ist hier überhaupt nur das Bittre dieser Pflanze in's Auge gefasst und Bitterkeit hat hier nicht (wie sonst wohl, Ken. I. 136) den Nebensinn des Giftigen. Wir übersetzen mit Luther frei: Galle. — לברותי d. i., wie das folgende Gl. zeigt, als meine Speise, vgl. zu 29, 4, nicht: in meine Sp. —

V. 23: Der nun folgende Wunsch ist begründet in der vor. Str. Da Gott das Lied des Gerechten und die Bosheit seiner Feinde kennt, v. 20, so muss er jene richten, damit das Leid des Gerechten sich wende. Zur Rechtfertigung des Fluches hat man sich auf Luthers Wort berufen: „Werde erst ein Petrus, Paulus, Jaqob, David und Elisäus, so magst du auch wohl im Namen Gottes fluchen mit hohem und grossem Verdienst vor Gott." — Das Bild vom Tische (שלחן, worüber zu 23, 5) f. wohlbesetzte Tafel = Glück, wie Ps. a. a. O., ward wegen des Bildes v. 22 gewählt und war um so passender, da die üppigen Feinde v. 13 als Säufer dargestellt waren. Sinn: Ihr Glück verkehre sich in Verderben und sei ihnen Ursache des Unterganges. Zu פח und מוקש vgl. zu 18, 6. — שלומים steht wie 55, 21 hier: „die ganz Friede sind" d. h. die Sicheren. Vgl. I Thess. 5, 3. — — V. 24: Hüften als Sitz der Stärke, wie 66, 11. — — V. 25: Zum A. vgl. Jer. 10, 25. — — V. 26. Vgl. Mt. 23, 38. Apg. 1, 20. — Zu טירה

27. Denn, welchen du geschlagen, sie verfolgen,
Und von dem Schmerze deiner Durchbohrten sie erzählen.
28. O gib Schuld auf ihre Schuld
Und nicht müssen ein sie gehn — in deine Gerechtigkeit!
29. Seien sie gelöscht aus dem Buche des Lebens
Und mit den Gerechten — nicht angeschrieben!
30. Und ich bin elend und leidend!
Dein Heil, o Gott, wird mich erhöhen.
31. Loben will ich den Namen Gottes mit Lobgesang
Und ihn erhöhen mit Dank.
32. Und lieber ist es Jahve'n, als ein Stier,
Ein Farrn — mit Horn und Huf.
33. Sehen's Sanftmüthige, werden sie sich freuen,
Die ihr Gott suchet — es leb' euer Herz!
34. Denn die Dürftigen höret Jahve
Und seine Gefesselten — nicht er verschmäht.

---

vgl. Ken. I. 157. — — V. 27: Solche verschlungene Stellung wie hier im ersten Gl. ist sehr selten. Vgl. Ex. 14, 13. Ew. §. 588. — Zu מכאוב (vgl. v. 30 כוֹאֵב) vgl. 38, 18. — In חלליך erweitert sich die Rede und die in der Einheit des Gerechten verborgene Mehrheit tritt hervor, wie 16, 10. 71, 20 u. ö. Die Durchbohrten Gottes sind die von ihm — nämlich indem er sich dazu der Feinde v. 15 bediente, — bis auf den Tod Verwundeten, schwer Heimgesuchten, wie Jer. 25, 33. Jes. 66, 16. — ספר, in der Bedeutung wie 59, 13. 64, 6, mit אל, worüber zu 2, 7. Nach irgend einem Textversehen übersetzten LXX. (Vulg.) *προσέθηκαν*, wonach man aber nicht וְסִפְּרוּ oder וְסִפְּרִי (ספה = יסף) zu schreiben hat. — — V. 28: Hier ist im ersten Gl. ein Wortspiel, vgl. 60, 6. 65, 10: gib Schuld d. h. Folge derselben, also Sündenstrafe (wie 40, 13) auf ihre Schuld, als solche, als Missethat. Vgl. Jer. 18, 23. „Sühne nicht ihre Schuld und tilge nicht hinweg ihre Sünde von dir.“ Auch im Folgenden ist von der Zurechnung und Heimsuchung der Schuld der Frevler die Rede. — בוֹא m. ב in etwas hineinkommen, ist, wie Ez. 16, 7, s. v. a. einer Sache theilhaftig werden. — — V. 29: Zu ספר החיים vgl. 56, 9. Anm. — —

V. 30: Und ich, im Gegensatze zu den jetzt im üppigen Glücke lebenden Feinden, die aber dem Verderben geweiht sind. Es hat den Sinn von: ich zwar, so dass das zweite Gl. mit aber angereiht sein könnte. — — V. 31: Zu אגדלנו vgl. 34, 4: גדל יהוה. — — V. 32: Das Vav im A. ist explic. — ותיטב impers. — Die Würdigung des Opfers wie 40, 7. 50, 8 f. 51, 18. — Vor פר wiederum die Präp. מן zu ergänzen. — הפרים ist: Klauen haben, wie הקרין Horn haben. Ew. §. 239. — — V. 33: Das Pf. ראו geht dem folgenden Impf. bedingend voraus, wie 103, 16. Ew. §. 626. Was sie schauen werden, wird v. 34 gesagt. — Zu וישמחו וגו vgl. 40, 4 und namentlich 22, 27 (Hi. 22, 19). Ueber das Vav in ויחי vgl. Ew. §. 613. 618. — — V. 34: Denn, wie mein Beispiel lehrt. Die Gefesselten Jahve's, bildlich wie 68, 7, sind entweder die nach Jahve's Rath Gefesselten, welche v. 27 seine Durchbohrten hiessen, oder die um seinetwillen (vgl. v. 8) Gefesselten. — —

35. Loben müssen ihn Himmel und Erde,
Das Meer — und alles was darin sich regt.
36. Denn Gott wird helfen Zion —
Und bauen die Städte Juda's
Und sie wohnen dort — und besitzen es.
37. Und der Saame seiner Knechte wird es ererben
Und die lieben seinen Namen — werden wohnen darin.

V. 35 ff.: In der besonderen Errettung ist die allgemeine Hoffnung, dass Gott Zion helfen, die Städte Juda's bauen und das Volk im ruhigen Besitz des Landes wohnen lassen werde, begründet und ihre Erfüllung verbürgt. In dieser festen Zuversicht (daher tritt in v. 36 auch das Pf. ein) fordert der Gerechte die ganze Schöpfung zum Preise des Herrn auf. — — V. 36: „Gott wird helfen Zion", nämlich indem er das Böse in ihm stürzt, und er wird bauen die Städte Juda's d. h. ihre inneren Zerrüttungen beseitigen; Bauen ist zu verstehen wie 51, 20. Juda, vgl. 76, 2. Ken. I. 27. — Und sie wohnen dort, im Gegensatz zu dem Loose der Bösen v. 20. Subj. sind die v. 34 Genannten. Vgl. v. 37. — Das Suff. in ירשוה geht auf יהודה (worüber die Einl.) wie v. 37. — Ueber die Aussprache יְרֵשׁ׳ von יָרַשׁ vgl. Ew. §. 289.

LXX. (Vgl. XL, 14—18.)

Ps. 70, eine Wiederholung von 40, 14—18 mit einigen absichtlichen Varianten, welche bereits erklärt worden sind, fand hier seine Stelle nicht nur, weil Ps. 69. 70. 71 Einem Verf. angehören, sondern, weil er die ursprüngliche Einleitung zu Ps. 71 bildet und zu diesem Behufe noch einmal von dem S. wiederholt wurde. Schon die Form spricht für diese Verbindung beider Lieder. Beide sind durch die drei ersten Buchstaben des Alphabets offenbar absichtlich verbunden. Das erste beginnt mit א, und damit er diess könne, ist רֹצה 40, 14 weggelassen und יהוה in אלהים verwandelt. Das zweite beginnt dann mit ב und zwar doppelt gesetzt, damit dieser Anfang ja nicht zufällig erscheine; das erste schliesst mit ת und das zweite, das sich am Schlusse durch ג an ב anreiht, gleichfalls mit ת in der Mitte des Verses. Die Verf. der Ueberschriften haben diess Verhältniss beider Lieder auch schon richtig erkannt, indem sie Ps. 71 ohne Ueberschrift liessen, was im ersten und zweiten Buche der Pss. immer nur dann geschieht, wenn zwei Psalme zu einem Paare zu verbinden sind. S. 1 u. 2; 9 u. 10; 32 u. 33; 42 u. 43. Vgl. die Vorbemerkungen. Die Aehnlichkeit des Inhalts und Ausdrucks in beiden Liedern leuchtet ein. Vgl. לעזרתי חושה 70, 2. 6 m. 71, 12. יבשו ויחפרו מבקשי נפשי 70, 3 m. 71, 24. חפצי רעתי 70, 3 m. מבקשי רעתי 71, 13. 24. — ישועתך 70, 5 m. תשועתך 71, 15 und besonders vgl. 70, 4 a. E. mit 71, 10. 11.

LXXI.

Das Lied hat zwei Hälften, zweimal zwölf Verse, 1—13 u. 14—24; die Schlussworte beider Haupttheile bilden einen Refrain. Doch zerlegt sich das Lied auch in fünf kleinere Strophen. Auf die Bitte 1—3, als Eingang, folgt deren weitere Entwicklung und Begründung in zweimal fünf Vv., 4—8, 9—13, und in gleicher Zahl, da v. 14 allein gestellt werden kann, die Hoffnung und der Dank, 15—21, 22—24. — Der S. beginnt mit der Bitte um Rettung und Hülfe an Gott, 1—3. Gott möge ihn erretten, denn der S. hat ja von Jugend an die Gnade Gottes und seine Wohlthaten erfahren. Den Herrn preist sein Lied, für das, was ihm in der Jugend geworden. Durch die Grösse seiner Leiden zog er die staunende Verwunderung Vieler auf sich, immer aber war der Herr seine mächtige Zuversicht und Hülfe. So wohl ist's ihm in seiner Jugend geworden, dass sein Mund voll ist vom Lobe Gottes und voll von der göttlichen Herrlichkeit, als dem Gegenstande seines Lobes, 4—8. So möge er ihm denn nun auch jetzt im hülflosen und schwachen Alter, da die Feinde und Nachsteller sein Leben bedrohen und meinen, da Gott den Gerechten dem Leiden hingebe, sei er von ihm verlassen und preisgegeben, nicht ferne sein mit seiner Hülfe und die Feinde mögen zu Schanden werden, 9—13. So will der S. denn auch in gegenwärtigem Trübsal hoffen auf den Herrn und er weiss, dass neue Wohlthaten ihm Veranlassung geben werden, das Lob Gottes, das er schon so oft gesungen, zu mehren. Er will Gottes Herrlichkeit und sein Heil immerdar verkünden, denn er segnet ihn auch in Zukunft durch unzählige Wohlthaten. Preisend will er auftreten mit der Verkündigung der Machtthaten Jahve's, seine Gerechtigkeit, ihn allein will er verkündigen. Gott hat ihn von Jugend auf sein Lob gelehrt und bis jetzt verkündet er seine Wunder. So möge ihn Gott denn auch bis zum hohen Alter nicht verlassen, bis er noch den späten Nachkommen die Machtoffenbarung Gottes verkündigen kann. Seine Gerechtigkeit und Grösse ist unvergleichlich. Er lässt die Gemeinde der Gerechten grosses Elend erleben, aber er wird sie erretten, wird auch fernerhin Grosses für den Gerechten thun und ihn trösten, 14—21. Für die zuversichtlich erhoffte Rettung erschallt im Voraus der Dank, 22—24.

Das Subj. des Ps. ist wie Ps. 69. 22 u. ö. der leidende Gerechte, ja die Persönlichkeit des S. tritt insofern hervor, als er v. 5. 6 von seiner Jugend spricht und v. 9. 18 von seinem Alter, doch redet er auch hier nach v. 20 deutlich zugleich im Namen aller gleich ihm leidenden Gerechten und in diesem Sinne sind v. 5. 6. 9. 18 auch schon von Jes. 46, 3. 4 angewandt. Auch dieses Lied gehört (obwohl v. 16 vom Besuch des Tempels nicht die Rede ist) nicht in's Exil, wie man aus v. 20 irrig geschlossen hat, wie schon die LXX. in der Ueberschrift: *ψαλμὸς τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων*. Die Art, wie Ps. 22. 31. 40. 35. 69 hier wiederklingen, führt auf Identität des Verfassers. Die Benutzung jener

Lieder trägt nicht den Charakter der Nachahmung, sondern freier Benutzung, und die Varianten verrathen die Absicht. Vgl. v. 3. 6. 13. Auch die fast wörtliche Aufnahme von Ps. 31, 2—4, hier 1—3, spricht nicht für Benutzung fremden Eigenthumes, da der S. jene Worte nur wie ein Thema vorausschickt, das er dann weiter entwickelt. Noch ungezwungener ist die Benutzung von Ps. 35. 40. Die Abfassung durch einen Propheten wird durch v. 17. 18 wahrscheinlich, der Ausdruck מופת v. 7 führt aber nicht darauf.

---

1. Auf dich, o Jahve, ich vertrau,
Nicht müss' zu Schanden werden ich auf ewig.
2. Durch deine Gerechtigkeit — errette mich und befreie mich,
Neige zu mir dein Ohr — und hilf mir.
3. Werde mir zum Fels der Wohnung, einzugehen immerdar, —
Verordnend, mir zu helfen,
Denn mein Fels und meine Burg bist du!
4. Mein Gott, — errette mich aus der Hand des Frevler's,
Aus der Hand des Missethäter's und Grausamen,
5. Denn du bist meine Hoffnung,
Herr, Jahve, — meine Zuversicht von meiner Jugend an.
6. Auf dich ward ich gelehrt vom Mutterleib —
Aus dem Schoosse meiner Mutter wardst du mein Führer,
Von dir ist mein Lob immerdar.

V. 1—3 vgl. 31, 2—4. — V. 2: Zu צדקתך vgl. v. 15. 16. 19. Das ב: durch, vermöge, wie 69, 14. — — V. 3: Fels der Wohnung, um einzugehen (darin) immerdar, um in den Schutz dieser Wohnung immerdar flüchten zu können. Gott selbst wird Dt. 33, 27. Ps. 90, 1 Wohnung, מעון und מעונה genannt, wo zur Erklärung Jes. 4, 6 dient. Unsere LA. ist eine freie und absichtliche Variation von צור מעוז 31, 3. — צוית ל׳ Zustandssatz. Vgl. zu 7, 7 und zum Ausdruck vgl. 44, 5. 68, 29. — Die Worte כי וגו׳ begründen alles Vorige im Verse. —

V. 4: Zum Wechsel und Parallelismus von כף und יד vgl. zu 18, 1. — חומץ = חָמוּץ Jes. 1, 17, der Heftige, Gewaltthätige, Grausame (nicht: der Verderbte). Vgl. zur Etym. Maurer zu Ps. 7, 17. Meier zu Jo. S. 189. Frevler werden nicht selten als Gewaltthätige und Grausame geschildert. Vgl. איש חמס 18, 49. — — V. 5: Meine Hoffnung d. i. du, auf den ich hoffe, vgl. das parall. מבטחי. — Die Worte אדני יהוה gehören nach v. 16. 68, 21. 69, 7, nach den Accenten und der Punctation der Masorethen zusammen. — מבטח wie 40, 5. Er rühmt sich der Gnade Gottes, die er von Jugend auf erfahren. — V. 5 u. 6 erinnern an 22, 9. — V. 6: עליך נסמכתי wechselt mit עליך השלכתי in der Parallelst. 22, 11 und daher gleichfalls passiv. Sinn: bei dir fand ich Anhalt und Stütze. — גּוֹז, in der Parall. 22, 10, גּחַ, wofür der S. hier frei ein anderes Wort stellt. Man hat das Wort vom St. גזה abgeleitet, der aber sonst nie erscheint. Es geht auf den St. גוז zurück,

7. Wie ein Wunder ward ich Vielen,
Du aber — bist meine feste Zuversicht!
8. Voll ist mein Mund von deinem Lobe,
Alle Zeit — von deiner Herrlichkeit.
9. Nicht verwirf du mich zur Zeit des Alters,
Wenn schwindet meine Kraft — nicht lasse mich.
10. Denn es sprechen meine Feinde von mir
Und die da halten auf meine Seele — berathen sich zusammen,
11. Sprechend: Gott hat ihn verlassen,
Verfolgt und greifet ihn, —
Denn da ist kein Retter!
12. Gott, nicht ferne sei von mir,
Mein Gott, — zu meiner Hülf' o eile!
13. Sich schämen müssen, vergehn, die befeinden meine Seele,
Hüllen sich in Schmach und Schande,
Die da suchen — mein Unglück.

---

d. i. transitiv: bringen, treiben, führen, Num. 11, 31. Ps. 90, 10. Eigentlich also: mein Bringer d. i. Führer. S. über die Form des Partic. zu 22, 10. Nach dieser Auffassung entfernt sich der Sinn von dem der Grundstelle nicht. — In dir ist mein Lob d. h. du bist das Object desselben, oder: in dir liegt der Anlass zu meinem Lobe. Vgl. die Construction תְּהִלָּה m. ב 10, 3. 44, 9. 56, 5, עִלֵּץ m. ב 5, 12 u. aa. Vorgeschwebt hat dem S. hier 22, 16 i. A. Parall. ist hier v. 8: „voll ist mein Mund von deinem Lobe." Er weist in beiden Fällen darauf hin, was ihm in seiner Jugend für Heil geworden, um die v. 9 eintretende Bitte zu begründen. — — V. 7: מוֹפֵת (worüber Hävernick zu Ez. S. 160 ff.) ist Wunder, d. i. ausserordentliche, ungewöhnliche Erscheinung, wie Dt. 28, 46. Jes. 20, 3. 8, 18, nicht aber: wunderbares Zeichen, Vorbild (was früher אוֹת), wie im späteren Sprachgebrauch: Sach. 3, 4. Ez. 12, 11. 24, 24. 27. Man kann also nicht sagen, die Meinung sei: der S. sei inmitten des allgemeinen Abfalls ein Vorbild der Zukunft gewesen, nämlich durch seine feste Anhänglichkeit an Jahve, mit welcher er seinen Zeitgenossen voranging. Der Sinn ist vielmehr: wie ein Wunder von Unglück erschien ich Vielen wegen der Grösse meiner Leiden, die ich erfahren, aber Gott hab' ich als meine mächtige Zuflucht erfahren. Vgl. Dt. a. a. O. 1 Cor. 4, 9. — — V. 8: Zum ersten Gl. vgl. v. 6 a. E. — מחסי עז vgl. 2 Sam. 22, 33 und zu Ps. 18, 33. — תִּפְאֶרֶת ist auch hier, wie immer, und auch 96, 6 Herrlichkeit, hier als Gegenstand der תְּהִלָּה. — — V. 9 kann durch also angeknüpft werden. Das Heil, das Gott ihm in seiner Jugend in so reichem Maasse erwiesen, möge er ihm also auch im schwachen und hülflosen Alter nicht entziehen. — — V. 10: לִי gehört zu אֹמְרוֹ, vgl. zu 3, 3, und da nach אֹמֵר die gesprochenen Worte folgen müssen, ist v. 11 genau mit v. 10 zu verbinden. Zu שֹׁמְרֵי נַפְשִׁי vgl. 56, 7. Sie bewachen meine Seele, d. i. mein Leben, dass ich es nicht davon trage. — נוֹעָצוּ vgl. 2, 2. — — V. 11: Aehnliches sprechen die Feinde 3, 3. 41, 6. — אֵין מַצִּיל vgl. 7, 3. — — V. 12: Zum A. vgl. 22, 12 i. A., zum Schluss vgl. 22, 20. Vgl. auch 35, 22. 38, 23. 40, 14. 70, 2. Zu חִישׁ vgl. zu 55, 9. K'tib חִישָׁה, Q'ri חוּשָׁה. — — V. 13. Vgl. 35, 4. 26. 40, 15 (70, 3). Wie

14. Doch ich, immerdar will ich hoffen
Und ich mehre all dein Lob.
15. Mein Mund soll erzählen deine Gerechtigkeit, —
Alle Zeit dein Heil,
Denn nicht kenn' ich Zahlen.
16. Kommen werd' ich — mit den Machtthaten des Herrn, Jahve,
Verkünden deine Gerechtigkeit, dich allein.
17. Gott, — gelehrt hast du mich von meiner Jugend an
Und bis hieher — verkünd' ich deine Wunder.
18. Und auch bis zum Alter und greisem Haar, o Gott, nicht lasse mich,
Bis ich verkündet deinen Arm dem Geschlecht,
Allen, die kommen werden, — deine Stärke.
19. Und deine Gerechtigkeit, Gott, — [reicht] bis zur Höhe,
Der du gethan hast Grosses,
Gott, — wer ist wie du?
20. Der du uns schauen liessest Aengste, zahlreich und böse,
Du wirst wiederkehren, uns beleben
Und aus den Fluthen der Erde — wiederkehrend uns erheben!

---

diese Parallelstellen und das אל תרחק וגו v. 12 lehren, stehen die Impff. im Sinne des Wunsches. — יכלו, wo in der Grundstelle 35, 4 יִכָּלְמוּ. Auch hier, wie v. 3 u. 6, ahmt sich der S. nicht selbst ängstlich nach, sondern verfährt mit Freiheit, daher die Lesart יכלמו nicht etwa mit Olshausen (*Observ. p.* 14) vorzuziehn ist. — —

V. 14: Das Pf. הוספתי drückt die bestimmt eintreffende Zukunft, somit die Zuversicht aus. — All dein Lob, das ich dir bisher schon gesungen. — — V. 15: Die Worte: denn nicht kenn' ich Zahlen, womit zu vergleichen 40, 6 (עצמו מספר), erklären und begründen, warum er von Gottes Gerechtigkeit (36, 7) und Heil erzählen will. — — V. 16: Er will kommen d. i. (trotz 5, 8. 66, 13 nicht: in den Tempel, sondern nach Parall. und Zusammenhang:) auftreten mit (ב von der Begleitung) den Machtthaten (גבורות vgl. zu 8, 3) d. h. mit dem Preise und der Verkündigung der Machtthaten Gottes. — Zu הזכיר vgl. 20, 8. — לבדך dich allein (51, 6). Alles Andere kommt nicht in Betracht. Nicht die eigene Kraft hat ihm geholfen, sondern Gottes Arm allein, vgl. v. 18 und 44, 4. Es ist der Ausdruck innigen und tiefen Gefühles. Vgl. zu 41, 5. — — V. 17: Gelehrt hast du mich, nämlich dein Lob und zwar durch thatsächliche Erweisung, durch die wunderbare Leitung seiner Schicksale. — נפלאות wie 40, 6. — — V. 18: וגם berücksichtigt v. 17. Und auch bis zum Alter d. h. bis zum höheren Alter, als in welchem der S. gegenwärtig nach v. 16 steht, daher steht steigernd שיבה dabei. — Das Impf. אגיד drückt eigtl. das *fut. ex.* aus. — Zu זרוע vgl. zu 44, 4. — Zu לדור וגו vgl. zu 22, 31. 32 לְדוֹר ohne Art., wofür a. a. O. לַדּוֹר. — יבוא f. אשר י׳. — — V. 19: עד מרום vgl. 36, 6. 57, 11. — Zu אשר עשית גדלות vgl. Dt. 3, 24. — Zu מי כמוך Ex. 15, 11 und überhaupt 2 Sam. 7, 22. — — V. 20: Weil im ganzen Ps. nur ein Einzelner redet, so hat auch hier für הרְאִיתַנִי

21. Mehren wirst du meine Grossthat —
Und wenden dich, trösten mich!
22. Auch ich will dich preisen mit Harfenspiel,
Deine Wahrheit, mein Gott!
Will singen dir auf der Cither, Heiliger — Israel's!
23. Jubeln sollen meine Lippen, denn singen will ich dir,
Und meine Seele, die du erlöset.
24. Auch meine Zunge soll — alle Zeit sinnen über deine Gerechtigkeit,
Weil sich schämen, weil erröthen, — die da suchen mein Unglück.

---

und תְּחַיֵּינוּ das Q'ri den Sing. נִי— eingesetzt. Allein die Rede verallgemeinert sich hier wie 16, 10. 69, 27 u. ö. — רָעוֹת kann Nom. subst. (wie 34, 20), aber auch Adj. (wie Gen. 41, 19. 20) zu צָרוֹת sein. — Das zweimal gesetzte תָּשׁוּב kann hier nicht adverb. stehn, diess wird unmöglich gemacht durch תָּסֵב v. 21, welches niemals in adverbiellem Sinne sich findet. Gott wird wiederkehren und sie beleben, erheben, nachdem er sich abgewandt hatte. Zu חִיָּה vgl. Dt. 32, 39. Ps. 66, 9. 80, 19 und Anm. zu 68, 21. — Die Fluthen der Erde bildlich für Todesgefahren. Vgl. zu Ps. 18, 5. 17. Vgl. 69, 3. In תְּהוֹמוֹת ist zugleich eine Anspielung auf die noachische Fluth, wie 29, 10. 32, 6. 36, 7. — — V. 21: Wie in dieser ganzen Strophe v. 14 f. spricht die feste Zuversicht und Hoffnung, daher kann auch תָּרֵב nicht anders, als in diesem Sinne aufgefasst werden. Die abgekürzte Form erklärt sich nicht daraus, dass in den Vbb. ל"ה der schwache Voc. *é* auch im Sinne der vollen Form abfallen konnte, Ew. §. 290. 1. c. 615 a. E., sondern daraus, dass das Impf. subjunctivisch steht und eine gleichzeitige Handlung anreiht. S. Stickel zu Hi. S. 181 — 186. So auch 72, S. 13. 15. 16. — גְּדֻלָּה Verdopplung st. der Dehnung גְּדוּלָה (Ew. §. 329) bedeutet niemals Grösse, Ansehn, sondern immer, auch Ps. 145, 3 vgl. 4. 2 Sam. 7, 21. 23. Esth. 1, 4. 6, 3. 10, 2, Grosses f. Grossthaten, also hier: mein Grosses = die Grossthaten, die für mich geschehn, vgl. v. 19 גְּדֻלוֹת, v. 16 גבורות, v. 17 נִפְלְאוֹתֶיךָ. Vgl. 40, 6 i. A. — —

V. 22: Auch ich. Sinn: Wirst du die v. 21 ausgesprochene Zuversicht nicht zu Schanden werden lassen, so werde auch ich dich preisen. Das גַּם gehört nicht sowohl zu אֲנִי, als zu dem ganzen Satz. — Das ב vor כְּלִי־נֵבֶל (dem Instrument) und כִּנּוֹר steht wie 49, 3. — Zu אמת יי vgl. zu 25, 5. — Zu קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל vgl. 22, 4. 78, 41. — — V. 23: תְּרַנֵּנָה f. תְּרַנֵּנָּה wie Jes. 60, 4. Ruth 1, 13. Ew. krit. Gr. S. 93. — Das Pf. פָּדִית drückt die gewisse Zuversicht aus, wie 34, 23. — — V. 24: גַּם aus v. 22, mit Nachdruck wiederholt, steht wie dort, und gehört nicht sowohl zu לְשׁוֹנִי, als es sich vielmehr auf den ganzen Satz bezieht. — Zum Schluss vgl. v. 13.

13404

Psalms, Book of
Lengerke, Cäsar
Die fünf Bücher der Psalmen.
vol.1.

Bible
Com(O.T)
Psalms
L

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED